

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Tereza Andršová

Poutní legendy v barokních Čechách

Pilgrimage legends in Bohemia in the Baroque period

Obor: Religionistika

Praha 2015

Vedoucí práce: doc. Radek Chlup, PhD.

Poděkování:

Na tomto místě bych ráda poděkovala doc. Radku Chlupovi, Ph.D. za vstřícnost, cenné připomínky a trpělivost a také PhDr. Janu Zdichyncovi, Ph.D. za mnohé rady. Dále děkuji Tobiášovi za podporu.

Prohlášení o původnosti práce

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

podpis

Tereza Andršová

Abstrakt:

V této práci se zabývám kultem Panny Marie v Čechách v pobělohorské době, kdy došlo k výraznému rozvoji mariánské úcty a poutních míst. Kolem poloviny 17. století dochází v českých zemích kvůli bitvě na Bílé hoře a následnému upevnění habsburské moci k podstatným změnám ve společenském uspořádání. Tato práce se primárně věnuje legendám o vzniku poutních míst a knihám zázraků. Při interpretaci legend vycházím hlavně z teorie Victora Turnera, můj pohled na celou problematiku je také ovlivněn knihou Mary Douglas *Čistota a nebezpečí*. Na příkladu dvou nejvýznamnějších českých míst, Svaté Hory u Příbrami a Staré Boleslavi, se snažím ukázat, jakým způsobem mariánské poutě reagují na společensko-politické změny. Legendy vázající se k poutním místům dokázaly propojovat různá období českých dějin a tím legitimizovat pobělohorskou rekatolizaci stejně jako habsburskou vládu. Dále dokázaly překlenovat sociální rozdíly a uvolňovat společenské napětí, protože v sobě spojují lidi ze všech vrstev společnosti a formulují stav zrušení společenské hierarchie.

Abstract:

In this paper I deal with the cult of Virgin Mary in Bohemia in the period after the Battle of White Mountain, when there was a very significant rise in the Marian devotion and pilgrimage sites. Around the half of 17th century a substantial change in the social order occurred due to the Battle of White Mountain and subsequent consolidation of Habsburg power. This paper deals with the legends concerning the origin of the pilgrimage sites and the books of miracles. I based my interpretation mainly on the theory of Victor Turner. I was influenced also by a book by Mary Douglas *Purity and Danger*. I use the examples of Svatá Hora and Stará Boleslav to show how Marian pilgrimages respond to the socio-political changes. Pilgrimage legends managed to link different periods of Bohemian history and thus to legitimate the reinforcement of Catholicism as well as the Habsburg reign. They also managed to bridge social differences and release the social tension, since they involve people from all social classes and articulate a state where the social hierarchy is abolished.

Klíčová slova: mariánské poutě, Čechy 16.–18. stol., Panna Marie, legendy, *communitas*, liminalita.

Key words: Marian pilgrimage, Bohemia 16th–18th cent., Virgin Mary, legends, *communitas*, liminality.

Obsah:

1 Úvod	6
1.1 Literatura.....	6
1.2 Panna Marie.....	7
2 Česká pobělohorská společnost.....	8
2.1 Nižší vrstvy.....	9
2.2 Šlechta.....	11
3 Habsburkové a mariánská úcta	13
4 Poutní místa v Čechách.....	16
4.1 Prameny	17
4.2 Svatá Hora.....	18
4.2.1 Legendy.....	19
4.3 Stará Boleslav	21
4.3.1 Legendy.....	22
5 Poutní legendy	22
5.1 Sociální hierarchie.....	24
5.2 Nebeská hierarchie	26
5.3 Zázraky a osobní vztah k Panně Marii	28
6 Poutě v pojetí Victora Turnera.....	31
6.1 Liminalita a communitas	32
6.2 Poutě	33
6.3 Liminalita a communitas v českých poutích	34
7 Závěr.....	37
Seznam literatury	38
Staré tisky	38
Překlady pramenů	38
Sekundární literatura.....	38

1 Úvod

V době po bitvě na Bílé hoře, tradičně spojované s rekatolizací Čech, se začínají v českých zemích rozmáhat poutě, mezi nimiž se největší oblibě těšily poutě na mariánská místa. Protože úcta ke svatým a k Panně Marii zvlášť představovala jeden z hlavních bodů, které odmítaly protestantské církve, stala se tato úcta klíčovou pro katolickou sebeidentifikaci. S tím samozřejmě souvisí i důraz na putování k ostatkům a zejména mariánským sochám či obrazům. Ačkoli rekatolizační úsilí Habsburků v tomto směru jistě také sehrálo svou roli, nemůže samo vysvětlit obrovskou oblibu poutí napříč celou českou společností. V této práci bych se proto chtěla zaměřit na fenomén českých mariánských poutí a pokusit se objasnit jejich místo v rámci společenského uspořádání pobělohorské doby.

Nebudu přitom vycházet z poutní praxe, nýbrž z legend o poutních místech – konkrétně se zaměřím na dvě snad nejvýznamnější česká místa, Svatou Horu u Příbrami a Starou Boleslav. Kromě toho, že ke každému z těchto míst máme k dispozici několik verzí legend o jejich vzniku,¹ putovali sem lidé ze všech společenských vrstev, nevyjímaje ani panovníky ani žebráky, což mi umožní pracovat s celým sociálním spektrem.

1.1 Literatura

Historicky je téma poutí dobře zpracované, takže se můžu opřít o velké množství sekundární literatury. Velmi obsírně se tomuto tématu věnuje v několika pracích Jan Royt,² jezuitská poutní místa s důrazem na Svatou Horu zpracovává zejména Markéta Holubová,³ ke Staré Boleslavi jsou pro mě klíčové texty

¹ Jednotlivým knihám, ze kterých budu vycházet, se věnuji v kapitole 4.1 Prameny.

² Z Roytových prací týkajících se poutních míst je jistě nejdůležitější monografie o mariánských poutích: Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, 2., dopl. a přeprac. vyd., Praha: Karolinum, 2011. Dále pak budu vycházet z jeho článků: Jan ROYT, „Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách“, in Petronilla ČEMUS (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556–2006*, Praha: Karolinum, 2010, s. 1279–1309. Jan ROYT, „Barokní pout' v Čechách“, in Jiří MIHOLA (ed.), *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Brno: Moravské zemské muzeum, 2010, s. 31–48.

³ Důležitá je pro mě zejména kniha týkající se sedmi jezuitských mariánských míst v Čechách: Markéta HOLUBOVÁ, František BAHENSKÝ (ed.) a Jiří WOITSCH (ed.), *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska: VI, Okruhy kultů poutních madon jezuitského řádu*, Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky, 2009. Holubová dále publikovala řadu článků. Obecně k poutním místům např.: Markéta HOLUBOVÁ, „Jezuité a významná mariánská poutní místa v českých zemích“, in Jiří MIHOLA (ed.), *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Brno: Moravské zemské muzeum, 2010, s. 99–116. K vnímání zázraků a jejich zaznamenávání: Markéta HOLUBOVÁ, „Textové a obrazové zaznamenání svatohorských zázraků ve světle barokní doby“, *Podbrdsko: sborník Státního okresního archivu v Příbrami* 8 (2001): 68–75. Markéta HOLUBOVÁ, „Panna Marie ve světle barokních knih zázraků“, in Rastislav KOŽIAK, a Jaroslav NEMEŠ (eds.), *Svātec a jeho funkcie v spoločnosti*, Bratislava: Chronos, 2006, s. 105–113. Konkrétně ke Svaté Hoře: Markéta HOLUBOVÁ, „The Jesuit place of pilgrimage – Svata Hora near

francouzské historičky Marie-Elisabeth Ducreux,⁴ která se rovněž zabývá vztahem českých poutí k vládnoucím Habsburkům. Roli zbožnosti v habsburské monarchii se věnuje kniha Anny Coreth *Pietas Austriaca*.⁵ K barokní zbožnosti obecně mi poslouží zejména práce Jiřího Mikulce.⁶ Dále existuje celá řada historických prací týkajících se poměrně konkrétních problémů v rámci studia raně novověkých poutí.

Metodologicky se budu opírat o práce britského antropologa Victora Turnera,⁷ který se věnoval fenoménu náboženských poutí. Poté, co představím jeho teorii, se ji pokusím aplikovat na mnou zkoumanou oblast. Moje interpretace a přístup k poutím jsou také ovlivněny knihou Mary Douglas *Čistota a nebezpečí*, a to zejména 6. kapitolou „Moc a nebezpečí“,⁸ ve které se autorka zabývá konceptem znečištění a zdroji moci v rámci dané společenské struktury.

1.2 Panna Marie

Protože se budu soustředit výhradně na kult Panny Marie, pokusím se ji nejdříve zasadit do kontextu křesťanství, potažmo katolictví a načrtnout nejvýznamnější body její symboliky. Marie představuje ženský aspekt v jinak velmi silně maskulinním náboženství, což samo o sobě ji jistě činí velmi populární. V katolickém prostředí dokonce může jakožto hlavní přímluvkyně a prostřednice mezi lidmi a Bohem svým významem předčít i samotné božské osoby. Jakožto Boží matka se nachází někde mezi člověkem a Bohem, o čemž svědčí i víra v její nanebevzetí i s tělem, čímž se Marie jednoznačně odlišuje od jiných smrtelníků. Dalším podstatným rozdílem je tzv. neposkvrněné početí, tedy víra, že Marie na rozdíl od všech ostatních lidí na sobě nenese vinu prvotního hříchu.

Pribram in the light of books of miracles“, in Daniel DOLEŽAL a Hartmut KÜHNE (eds.), *Wallfahrten in der europäischen Kultur: Tagungsband Příbram*, 26.–29. Mai 2004. = *Pilgrimage in European Culture: Proceedings of the Symposium Příbram, May 26th–29th 2004*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006, s. 367–380.

⁴ Ke Staré Boleslavi zejména: Marie-Elisabeth DUCREUX, „Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi“, in *Český časopis historický* 95/3–4 (1997): 585–620. Problematice vztahu Čech k Habsburkům a legitimizaci panovníků na českém trůně se věnuje v článku Marie-Elisabeth DUCREUX, „Virtutes regis neboli zbožnost, ctnosti, život a sláva panovníků“, in Petronilla ČEMUS (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556–2006*, Praha: Karolinum, 2010, s. 821–828. Obecněji k problematice české rekatolizace: Marie-Elisabeth DUCREUX, „Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech“, *Folia Historica Bohemica* 22 (2006), s. 143–177.

⁵ Anna CORETH, *Pietas Austriaca: fenomén rakouské barokní zbožnosti*, přel. Dagmar Sklenářová, Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2013.

⁶ Jiří MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Praha: Grada, 2013.

⁷ O poutích v křesťanském prostředí vydal Turner monografii společně se svou manželkou: Victor TURNER and Edith TURNER, *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*, New York: Columbia University Press, 1978. Jako předběžnou studii publikoval Turner článek soustředící se na metodologické předpoklady jeho výzkumu poutí: Victor TURNER, „The Center out There: Pilgrim's Goal“, *History of Religions* 12/3 (1973): 191–230.

⁸ Mary DOUGLASOVÁ, *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu*, přel. Marta Mills Filová a Michaela Konopníková, Praha: Malvern, 2014, s. 139–161.

Přes svou téměř božskou podstatu ale Maria dokázala stát velmi blízko lidem, ať už jejich sociální postavení bylo jakékoli. Obrovské oblibě vděčila Panna Marie do velké míry velmi širokému symbolickému potenciálu, který se skrýval v jejich jednotlivých aspektech. Její základní charakteristikou je její panenskost a neposkvrněnost hříchem, která může fungovat jako symbol čisté a neposkvrněné církve nebo i státu, jak ukážu v kapitole 3. Zároveň se k ní lidé mohou vztahovat jako k matce, neboť vystupuje nejen jako matka Boží, ale i matka církve a tedy i každého člověka. Dále v sobě obsahuje i královský aspekt pramenící z její korunovace v nebi, díky čemuž může symbolizovat často i pozemskou vládu. Pro raný novověk zejména je také velmi důležitý její vítězný charakter – Panna Marie počatá bez poskvrny přemáhá všechny hříchy stejně jako všechny pozemské nepřátele a zajišťuje ochranu katolickým vojskům. Přitom všechny tyto její aspekty jsou stále přítomné zároveň. Cílem této práce je ukázat, jakým způsobem se k Marii dokázali vztahovat lidé v nejrůznějších pozicích sociální struktury a jak Marie dokázala překlenovat a uvolňovat sociálně-mocenské pnutí.

2 Česká pobělohorská společnost

Jestliže se v této práci chci věnovat vztahu mariánských poutí a české pobělohorské společnosti, bude nutné nejprve představit sociální situaci, ve které tyto poutě vznikaly, abych potom mohla ukázat, jaké místo v tomto prostředí zaujímají.

Po bitvě na Bílé hoře dochází k určité proměně společenské situace, která se dotkne všech sociálních vrstev. Po potlačení stavovského povstání Ferdinand II. začne usilovat o upevnění své panovnické moci a ustanovení jediného katolického vyznání v celé habsburské monarchii. V květnu 1627, tedy téměř 7 let po vítězství na Bílé hoře, vzniká Obnovené zřízení zemské, jehož cílem je omezit moc českých stavů a posílit moc vládnoucích Habsburků. Mezi jeho body patřilo ustanovení dědičného nároku Habsburků na český trůn, změna v postavení úřadů, jejichž obsazování teď leželo v rukou císaře, stejně jako možnost udělovat inkolát cizím rodům, což do té doby spadalo do kompetencí zemského sněmu. Kromě toho se na zemský sněm vrací duchovenstvo a posiluje se vliv vyšší šlechty na úkor královských měst. Součástí Obnoveného zřízení zemského byla i rekatolizační opatření, která zakazovala jakoukoli jinou konfesi. Přestože tak došlo k mnohem silnějšímu připoutání českých zemí k monarchii, uchovaly si určitou svébytnost, o čemž může vypovídat i to, že Habsburkové tu stále vládli z titulu českého krále.⁹

V českých zemích se spolu s panovnickou mocí upevňuje i společenská struktura a to na všech jejích úrovních. Prohlubuje se hierarchizace a rozdíly mezi jed-

⁹ Ivana ČORNEJOVÁ et al., *Velké dějiny zemí Koruny české VIII. 1618–1683*, Praha–Litomyšl: Paseka, 2008, s. 107–115.

notlivými sociálními vrstvami, a ačkoli společenský vzestup nebyl zcela nemožný, stává se mnohem obtížnější a hůře dosažitelný.¹⁰

2.1 Nižší vrstvy

Venkované představovali nejpočetnější složku raně novověké společnosti, která tvořila téměř 90% obyvatelstva.¹¹ Naprostou většinu z nich tvořili poddaní spadající pod určitou vrchnost, ale našli bychom tu i svobodné obyvatele podléhající přímo králi. Počty těchto svobodníků, kteří představovali privilegovanou vrstvu mezi venkovským obyvatelstvem, nebyly nijak vysoké. V rámci poddanského obyvatelstva venkova se těžko rozlišuje mezi jednotlivými sociálními vrstvami, jednak protože se mohly do velké míry prolínat a jejich označení není zcela zřejmé, jednak protože dobové prameny věnují pozornost jen privilegovaným vrstvám a bohatším sedlákům, kteří platili daně.¹²

Přesto ale i mezi vesničany existovala určitá hierarchie zakládající se hlavně na majetkových poměrech. Nejvýš stáli sedláci, pod nimi menší vlastníci půdy, tedy chalupníci a nejnižše bezzemci a podruzi. Sociální původ tedy silně předurčoval osud a postavení jedince, neboť získat majetek nutný ke společenskému vzestupu nebylo nijak jednoduché. Tyto sociální skupiny se také postupně více a více uzavíraly a z důvodu výšky věna nebylo možné do nich vstoupit ani sňatkem.¹³ Naopak propad na společenském žebříčku nebyl nijak neobvyklý. Pozemky se nedělily a usedlost dědil vždy jen jeden potomek, nejčastěji nejmladší syn. Ostatní děti se nacházely v mnohem horší pozici, protože musely hledat uplatnění jinde. Mohly tak čekat, než si uspoří dostatek peněz na vlastní usedlost, nebo uzavíraly sňatky s lidmi z nižších společenských vrstev.¹⁴ V důsledku tohoto systému a v důsledku nárůstu počtu obyvatel klesl od poloviny 17. do poloviny 18. století podíl statkářů, zatímco množství bezzemků značně narostlo.¹⁵

Kromě vnitřního rozvrstvení venkova je nutné vzít v úvahu jeho vztah k vrchnosti. Ta dobře chápala nezbytnost nižších sociálních vrstev pro fungování společnosti a uvědomovala si rizika hrozících selských povstání. V 17. století se utužuje vázanost poddaných na panství a zpřísnuje se robota, k čemuž dochází hlavně kvůli značnému poklesu obyvatelstva po třicetileté válce.¹⁶ Teoreticky se tak poddaní nesměli odstěhovat z panství bez souhlasu vrchnosti, která jim musela udělit tzv. výhost opravňující k přestěhování. Skutečná situace tomu ovšem moc neodpovídala, takže v praxi odejít z panství nemuselo představovat

¹⁰ Ibid., s. 231–235.

¹¹ Josef GRULICH, „Venkovan“, in Václav BŮŽEK a Pavel KRÁL (eds.), *Člověk českého raného novověku*, Praha: Argo, 2007, s. 166.

¹² Václav BŮŽEK a kol., *Společnost českých zemí v raném novověku: struktury, identity, konflikty*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010, s. 142–144.

¹³ Ibid., s. 145–148.

¹⁴ Ibid., s. 452–453.

¹⁵ Ibid., s. 145.

¹⁶ ČORNEJOVÁ et al., *Velké dějiny zemí Koruny české*, s. 261–263.

tak velký problém, jak by se z oficiálních nařízení mohlo zdát.¹⁷ Krátkodobé opuštění panství vůbec nepodléhalo kontrole vrchnosti, takže poddaní mohli volně cestovat na trhy, poutě nebo na svatby či křtiny příbuzných.¹⁸ Zcela běžnou praxí bylo také vykonávání čelední služby, a to většinou mimo vesnici, odkud lidé pocházeli.¹⁹ K tomu už potřebovali povolení vrchnosti, ale jeho získání patrně nepředstavovalo žádný problém. Stejně tak se zdá, že nebylo příliš obtížné obstarat si výhost a odejít z daného panství natrvalo. Lidé odcházeli za lepším pracovním uplatněním nebo kvůli převzetí neobydlené nemovitosti, nejčastěji však kvůli uzavírání sňatků, kdy vrchnost vydávala povolení nejspíš zcela automaticky.²⁰ Na příkladu uzavírání manželství se velmi jasně projevuje kontrola vrchnosti nad vesnickým obyvatelstvem. Ačkoli to bylo zcela proti církevnímu právu a tridentským dekretům, kněží nesměli nikoho oddat, pokud nepředložil povolení k sňatku od svého pána.²¹

Ačkoli tedy pohyb mezi panstvími nebyl ani v době takzvaného nevolnictví nemožný, cítili poddaní silnou vazbu na svou vesnici, která se zakládala hlavně na vlastnictví půdy, neboť k ní byli nutně pevně připoutáni. Vesnice přitom fungovala jako poměrně uzavřená komunita, v rámci které byli na sobě sousedé do velké míry závislí a kde se museli shodnout ohledně správy společných záležitostí jako například studny, obecních pozemků nebo spravování cest. Sousedské vazby hrály samozřejmě důležitou roli i v případě nemoci nebo přírodních katastrof.²² Člověk se tak ale zároveň ocital pod jejich neustálým dohledem a musel dbát o svou pověst a čest, která byla zcela klíčová pro přijetí do společnosti, tedy do dané vesnické skupiny.²³ S touto spjatostí s vlastní vesnicí souvisela i představa nebezpečného prostor za jejími hranicemi.²⁴

Zvláštní složku obyvatelstva tvořily neusedlé osoby nacházející se na nejnižším stupni společenské hierarchie. Kromě tuláků a kočovných cikánů²⁵ do této skupiny patřili také žebráci, tedy zejména lidé duševně nemocní nebo tělesně postižení, kteří nebyli schopni vykonávat žádnou práci a kteří dostávali speciální list povolující žebrotu.²⁶ Ačkoli se tedy žebráci nacházeli na samém okraji společnosti, stále podléhali kontrole svrchu a měli své jasné, dokonce úředně vymezené, místo v sociální struktuře.

¹⁷ Josef GRULICH, „Motivace migrací a mobility venkovského obyvatelstva na jihu Čech v 17. až 18. století“, in Václav BŮŽEK a Jaroslav DIBELKA (eds.), *Člověk a sociální skupina ve společnosti raného novověku*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2007, s. 258–259.

¹⁸ Ibid., s. 261.

¹⁹ BŮŽEK a kol., *Společnost českých zemí v raném novověku*, s. 150.

²⁰ GRULICH, „Motivace migrací“, s. 262–269.

²¹ Ibid., s. 282.

²² BŮŽEK a kol., *Společnost českých zemí v raném novověku*, s. 403–405.

²³ Ibid., s. 446–450.

²⁴ Ibid., s. 454.

²⁵ Ibid., s. 153–154.

²⁶ GRULICH, „Motivace migrací“, s. 274.

2.2 Šlechta

Pokud chceme mluvit o české šlechtě, vyvstává jako první otázka, koho za ni lze vlastně považovat a podle čeho ji je možné vymezit. Jazykové hledisko nelze brát nijak v úvahu, za prvé, protože vyšší vrstvy na našem území byly převážně bilingvní, jednak v tehdejší době by se emicky mezi české rody řadily i ty, které přicházely do Čech až během 16. a 17. století, takže čeština nebyla jejich rodným jazykem.²⁷ Mnohem smysluplnější tedy bude vymezit českou šlechtu regionálně a považovat za ni ty rody, které měly državy na území Čech. Mezi ně mohla patřit šlechta tradičně česká i nově příchozí v pobělohorské době.²⁸ Pro mou práci bude zejména důležité pochopit změny v uspořádání šlechtických rodů a jejich hierarchii a novou strukturu po Bílé hoře, do které spadala samozřejmě šlechta stará i nová.

Až během 15. století se jasně vymezuje do té doby značně prostupná hranice mezi vyšší a nižší šlechtou, dochází k většímu uzavření panského stavu, jehož význam začíná růst, zatímco rytířský stav se postupně ocitá v mnohem slabší pozici. Oba stavy začínají zavádět jasná pravidla pro přijímání nových osob a jejich povyšování. Ta se pevně ustanovila až po polovině 16. století. Hlavním kritériem se stává nikoli majetek, nýbrž urozenost a starobylost rodu. Přesto ale stále existuje možnost povýšení mezi rytíře ze stavu měšťanského stejně jako povýšení rytířů do panského stavu.²⁹

Po Bílé hoře dochází zejména z iniciativy Ferdinanda II. k dalším změnám v postavení jednotlivých českých šlechtických rodů. Hlavní změnou bylo zavedení řady nových šlechtických titulů,³⁰ díky kterým mohlo dojít k jasnějšímu rozvrstvení stavovské hierarchie. Důvodů k zavádění těchto nových titulů měl Ferdinand několik. To, že udělování titulů měl po ustanovení Obnoveného zřízení zcela v rukou, mu poskytovalo skvělý prostředek k restrukturalizaci české šlechty a posílení těch rodů a osob, které vyhovovaly jeho mocenským představám.³¹ Díky tomu došlo k oslabení tradiční moci panského stavu,³² neboť jeho význam ustoupil do pozadí na úkor nových titulů. V 16. století byl význam jednotlivých rodů určován převážně zvykově, jak již bylo řečeno, podle urozenosti a starobylosti, takže docházelo k obecně uznávané a poměrně pevně zakořeněné hierarchizaci i uvnitř panského nebo rytířského stavu, ačkoli tato hierarchie

²⁷ BŮŽEK a kol., *Společnost českých zemí v raném novověku*, s. 94–95.

²⁸ Petr MAŤA, *Svět české aristokracie: (1500–1700)*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 33–34.

²⁹ BŮŽEK a kol., *Společnost českých zemí v raném novověku*, s. 81–87.

³⁰ ČORNEJOVÁ et al., *Velké dějiny zemí Koruny české*, s. 249. Jednalo se zejména o tituly knížecí a hraběcí, které byly dobře etablované například v rakouské společnosti.

³¹ MAŤA, *Svět české aristokracie*, s. 67.

³² Pavel MAREK, „Česká katolická šlechta a centralistická politika císaře Ferdinanda II.“, in Václav BŮŽEK a Jaroslav DIBELKA (eds.), *Člověk a sociální skupina ve společnosti raného novověku*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2007, s. 48.

nebyla vyjádřena žádnými tituly.³³ To ovšem přinášelo problém v rámci celé habsburské monarchie, protože tato kritéria nebyla nijak převoditelná na hierarchické systémy jiných zemí, které měly vesměs mnohem propracovanější šlechtickou titulaturu.³⁴

K zavedení kompatibilního hierarchického systému přistupuje Ferdinand zřejmě i proto, aby tak utvrdil své centralistické snahy, ale i aby nedocházelo ke sporům mezi šlechtici z různých částí monarchie kvůli nejasnosti v jejich postavení. Raný novověk totiž silně lpěl na symbolickém vyjadřování postavení a prestiže jednotlivých osob. Navíc v tehdejších lidech byla velmi hluboko zakořeněná myšlenka jasné hierarchie, která byla vnímána jako něco zcela přirozeného a všudypřítomného. Pokud spolu dva šlechtici měli jednat, muselo k tomu docházet v rámci definovaného vztahu, ve kterém je vždy jeden z nich ve vyšší pozici. Hierarchie se projevovala i ve zcela běžných záležitostech, jako například zasedací pořádek při bohoslužbách či u stolu nebo místo a role v rámci náboženských procesí.³⁵ V takovém uspořádání se jeví zcela zřejmé, že vzniká nutnost vyjadřovat svou pozici i propracovanou titulaturou, díky které navíc jde snáz určit vztah k šlechticům z jiných zemí.

K dalším důležitým aspektům českých šlechtických vrstev v pobělohorské době patří také určité napětí mezi příslušností k českým zemím a habsburskému dvoru. Po potlačení stavovského povstání, v jehož důsledku přichází konfiskace majetku nekatolických rodů a šlechta ztrácí řadu svých privilegií, se české elity chtě nechtě ocitají pod velkým vlivem habsburského dvora. Ferdinand II. navíc rozděluje zabavené statky mezi české šlechtice odměnou za jejich věrnost, což mu poskytuje skvělý prostředek, jak donutit vyšší vrstvy k loajalitě, aniž by ji musel násilím vynucovat. To spolu s udílením titulů vedlo samozřejmě k obrovské soupeřivosti mezi jednotlivými rody, které usilovaly převážně o vlastní zisk a dosažení prestiže a společenského vzestupu, což bylo možné, jen pokud neprosazovaly české zájmy na úkor Ferdinandovy moci.³⁶ Přesto se ale zájem o osudy a postavení Království českého silně projevoval v české vyšší společnosti,³⁷ o čemž může svědčit například i zemský patriotismus a obliba českých zemských patronů – o šíření jejich kultů se do velké míry zasloužili jezuité,³⁸ kteří měli jakožto kanovnický řád zaměřený na školství a vzdělávání mezi řády působícími

³³ MAŤA, *Svět české aristokracie*, s. 52–57.

³⁴ Ibid., s. 44–45. Stojí za povšimnutí, že mezi evropskými zeměmi tato titulatura chyběla jen mezi polskou šlechtou, která nad sebou neměla silného panovníka. (Ibid.) Protože politická moc byla v Polsku mnohem méně centralizovaná a šlechta tu měla velké pravomoci, mohla se hierarchie ustanovovat víceméně ad hoc podle reálné moci, která mohla být relativně proměnlivá.

³⁵ Ibid., s. 48–49. Maťa vypráví dle mého názoru zcela kouzelnou historku o tom, jak se jistý španělský a florentský šlechtic nepohodli ohledně místa v kostele Všech svatých v Praze, kterýžto spor vyvrcholil v šarvátce končící smrtí jednoho z nich. (Ibid.)

³⁶ MAREK, „Česká katolická šlechta a centralistická politika císaře Ferdinanda II.“, s. 44–49.

³⁷ Ibid., s. 50.

³⁸ ROYT, „Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům“, s. 1281–1290.

v Čechách poměrně elitní postavení. Tuto úctu, která svědčí o vědomí příslušnosti k českým zemím, můžeme samozřejmě pozorovat i u šlechty.

Vyvstává tu tedy obraz české šlechty jakožto velmi silně soupeřivé společnosti, kde se předmětem soupeření stává především majetek a prestiž. Tuto soupeřivost umožňuje do velké míry i jasně definovaná a stále znovu a znovu vyjadřovaná hierarchie, v rámci které lze relativně snadno měřit úspěch a neúspěch.

3 Habsburkové a mariánská úcta

Pro pochopení pozice poutí v raně novověké české společnosti je nutné se nejdříve zmínit o jejich roli a roli mariánské úcty vůbec v rámci celé habsburské monarchie. Poutě totiž rozhodně nepatřily jen do sféry lidové zbožnosti, ale těšily se velké oblibě i u vládnoucí dynastie. Habsburkové kladli obrovský důraz na osobní zbožnost panovníka, neboť ta byla zcela klíčová pro dobré fungování monarchie i pro jejich politické úspěchy. Jejich zbožnost se opírala o tři hlavní pilíře – úctu k nejsvětější svátosti oltářní, svatému kříži a Panně Marii.³⁹ Tuto úctu sdíleli všichni raně novověcí habsburští panovníci od Ferdinanda I. O tom, jak silně musela být v tomto rodě zakořeněná, vypovídá i to, že nevymizela ani s osvícenstvím, a ačkoli doznala určité proměny, můžeme ji najít u všech panovníků až do konce existence habsburské říše.⁴⁰

Habsburkové odvozovali všechny tři aspekty své rodové zbožnosti od Rudolfa I., tedy od zakladatele rodu, od něž se odvíjel všechny další mocenský vzestup. Legendy vypráví, že Rudolf byl skrze nejsvětější svátost oltářní zasvěcen do kralování a kněz mu prorokoval získání velkých území a moci.⁴¹ Když mu pak knížata přišla přísahat věrnost, v barokním podání Rudolf uchopil místo žezla kříž jakožto nástroj spásy, kterého se má držet i politická moc.⁴²

Zvlášť důležitá se pro raně novověké Habsburky stala jejich oddanost Panně Marii a to zejména v podobě Immaculaty, tedy Panny Marie počaté bez poskvrny dědičného hříchu. Učení o neposkvrněném početí totiž skvěle zapadalo do konceptu habsburské zbožnosti a jejich pojetí monarchie, která měla být stejně neposkvrněná jako Matka Boží. Immaculata představovala předobraz celé katolické církve, chránila její čistotu a přemáhala všechny hereze,⁴³ neboť k Immaculatě se velmi silně pojil i vítězný aspekt, což je velmi zřetelné v ikonografii, kdy je tato Marie znázorňovaná, jak stojí na zeměkouli obtočené hadem. Úcta zrovna k neposkvrněnému početí se jistě těšila takové oblibě i pod vlivem jezuitů, kteří

³⁹ CORETH, *Pietas Austriaca*, s 19.

⁴⁰ Ibid., 16–17.

⁴¹ Ibid., s. 24–25.

⁴² Ibid., s. 48.

⁴³ Ibid., s. 59.

byli velkými zastánci tohoto učení.⁴⁴ Ferdinand III. po vítězství u Vídně roku 1645 slíbil zavést svátek Neposkvrněného početí v celé monarchii a nechal ve Vídni postavit sloup s Immaculitou, podle kterého se pak začaly stavět mariánské sloupky v dalších městech monarchie,⁴⁵ mimo jiné i v Praze na Staroměstském náměstí v roce 1653 jako poděkování za poražení Švédů.⁴⁶ Kromě již zmiňované bitvy u Vídně připisovali panovníci i další vítězství Panně Marii jakožto patronce katolických vojsk. Zejména se jednalo o bitvu na Bílé hoře, na jejíž památku nechali postavit kostel Panny Marie Vítězné, a bitvu u Lepanta.⁴⁷ Marie tu tedy vystupuje jako ochránkyně celé země a chrání ji proti útokům z vnějšku, tedy proti protestantům a Turkům.

Panna Marie jakožto patronka katolických vojsk nevystupuje jen v Habsburské monarchii, ale velmi podobnou roli ji připisovali i například Španělé při dobývání Mexika.⁴⁸ Cortésova výprava, stejně jako rakouská vojska, měla obraz Panny Marie na válečných praporech a Marie v obou případech ztělesňovala panovnickou vládu a její moc.⁴⁹ Je příznačné, že podobně jako Habsburkové uctívali zejména Immaculatu, i nejvýznamnější mexické mariánské poutní místo, na kterém byla uctívána Panna Marie Guadalupská, znázorňovalo Marii právě v jejím aspektu neposkvrněného početí.⁵⁰ Toto zdůrazňování panenskosti ve spojení s patronátem nad vojsky a vítězným aspektem najdeme i mimo katolické prostředí. Velmi podobnou úlohu měla například panenská bohyně Athéna ve starověkém Řecku, kde ji Athénané považovali za ochránkyni jejich obce ve válečných taženích. Toto spojení ostatně formulují sami katolíci, když používají pojem palladium pro mariánskou sošku ochraňující určitý stát nebo území. Tento termín převzali z řeckého palladion, označení pro sochu Pallas Athény, která měla v řecké mytologii chránit Tróju. V klasické době řada obcí tvrdila, že toto palladion se nachází právě u nich a poskytuje jim ochranu.⁵¹

V Habsburské monarchii poskytuje tuto ochranu Matka Boží na přímlovu panovníka, který má moc prosit za celou zemi. Habsburkové tak představují jakési prostředníky, takže jejich osobní zbožnost nikdy nemůže být jen jejich soukromou záležitostí, neboť na ní záleží osud celé země. Marii viděli jako skutečnou

⁴⁴ Ne všichni ale tento názor zastávali, takže k vyhlášení dogmatu o neposkvrněném početí došlo až roku 1854. O neposkvrněném početí se vedly velmi vyhrčené spory, zejména mezi jezuity, kteří ho vehementně obhajovali, a dominikány, kteří ho naopak popírali. Tyto hádky dosáhly takového stupně, že v roce 1560 vydal papež bulu zakazující všechny diskuze na toto téma mimo učené disputace na akademické půdě. Tento zákaz pak musel ještě po více než 50 letech obnovit papež Pavel V. (ROYT, „Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům“, s. 1293.)

⁴⁵ CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 69–72.

⁴⁶ ROYT, „Barokní pouť v Čechách“, s. 32.

⁴⁷ CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 57.

⁴⁸ William B. TYLOR, „The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion“, *American Ethnologist* 14/1 (1987): 10.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., s. 9.

⁵¹ James REDFIELD, *The Locrian Maidens*, Princeton: Princeton University Press, 2003, s.141–144.

královnu monarchie, což stvrzuje například Ferdinand III., když odevzdává celou zemi do jejích rukou,⁵² nebo ještě patrněji Leopold I., když si od Panny Marie nechal potvrdit svou korunovaci. Všechna důležitá rozhodnutí pak činil na poutním místě v Mariazell, čímž je svěřoval do rukou Panny Marie. Mariazell se tak stalo jakýmsi středem země, kam od Leopolda I. putovali panovníci vždy cestou na říšský sněm.⁵³ Na tomto poutním místě už předtím Ferdinand II. slíbil, že vyžene ze země všechny protestanty a obnoví tak neposkvrněnou katolickou monarchii.⁵⁴ Tento akt stvrzoval, že Marie skutečně vládne a rozhoduje, zatímco Habsburkové jsou jen jejími zástupci na zemi.

V raném novověku byl stále každý panovník považován za panovníka z Boží milosti, takže jeho moc měla posvátný charakter, z čehož Habsburkové samozřejmě nijak nevybočují, ale ještě tuto myšlenku dále rozvádí a považují se za panovníky z *Mariiny* milosti, čímž stvrzují katolicitu celé země a jednoznačně se vymezují proti protestantům. Zároveň tak legitimizují rekatolizační snahy a hlavně svůj nárok na ovládnutí celé monarchie, která v sobě sdružovala mnoho různých zemí. Protože Panna Marie vládne všemu katolickému lidu, mohou mu vládnout i Habsburkové, kteří k tomu od ní dostali moc, aby chránili lid před vnějším nebezpečím v podobě Turků a heretiků. Na Pannu Marii se odvolávají i v případě nároku na český trůn. Velmi nápadná je jejich úcta k českým mariánským poutním místům, zejména Svaté Hoře a Staré Boleslavi, na něž rádi a poměrně často putují. Staroboleslavský reliéf Panny Marie se těšil dokonce takové oblibě Ferdinanda III., že ho měl 7 let ve Vídni, jeho manželka měla dokonce tento reliéf ve své komnatě při porodu Leopolda I.⁵⁵ Ten v této oddané úctě k staroboleslavské Madoně pokračoval a během svého života vykonal pouť do Staré Boleslavi dokonce patnáctkrát.⁵⁶

Propojení Habsburků s českými zeměmi se zakládalo ale nejen na soudobé úctě k českým Madonám, ale snažili se ho utvrzovat i čeští autoři prostřednictvím legend. Podle jezuity Tannera tak prý Mariazell, bezpochyby nejvýznamnější mariánské místo Rakouska, založil markrabě Jindřich Moravský, kterému se zjevil sv. Václav a přikázal mu putovat na toto místo.⁵⁷ Habsburkové putující do Mariazell tak vlastně navazovali na tuto Václavovu výzvu a následováním tohoto světce se stali i jeho legitimními nástupci na českém trůně, kteří jsou navíc vyvoleni přímo Bohem, nebo spíše Pannou Marií, aby vládli českým zemím.

⁵² CORETH, *Pietas Austriaca*, s. 69.

⁵³ Ibid., s. 72–75.

⁵⁴ DUCREUX, „*Virtutes regis*“, s. 824.

⁵⁵ DUCREUX, „*Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*“, s. 601.

⁵⁶ Ibid., s. 615.

⁵⁷ DUCREUX, „*Virtutes regis*“, s. 826–827. Tato legenda se dostala i do Mariánského atlasu Wilhelama Gumppenberga, o kterém bude ještě dále řeč. Wilhelm GUMPPENBERG, *Atlas marianus*, Monachium: Jaecklin, 1672, s. 60.

4 Poutní místa v Čechách

V polovině 16. století zareagovala katolická církev na reformaci svoláním Tridentského koncilu, který na posledním sezení v roce 1563 vydává dekret ustanovující úctu k relikviím a obrazům svatých,⁵⁸ čímž se samozřejmě jednoznačně vymezuje proti reformaci. Odkazem na druhý nikajský koncil ukazuje církev úctu ke svatým jakožto pravou součást křesťanské víry a odsuzuje tak všechny, kdo by to popírali. Zároveň dekret ale varuje před lidovými pověrami, zdůrazňuje, že samotné obrazy nejsou svaté, ale pouze mají připomínat světce, ke kterým se modlíme, a že zázraky nečiní relikvie ani zpodobnění, nýbrž jedině Bůh na přímluvu svatých. Protože mezi běžným lidem se zřejmě toto učení nesetkávalo s přílišným pochopením,⁵⁹ musel být každý zázračný obraz schválen místním biskupem a bez tohoto schválení nesměl být veřejně uctíván.⁶⁰

Na tento tridentský dekret se v českém prostředí odvolává i Kašpar Arsenius z Radbuzy ve své *Knížce o Blahoslavené Panně Marii* poprvé vydané roku 1613, jejíž větší část věnuje úctě k Bohorodičce. Oproti koncilním ustanovením zdaleka nevěnuje takovou pozornost rizikům spjatým s uctíváním obrazů a při obhajobě úcty k mariánským vyobrazením se zaštiťuje velkým množstvím starých církevních autorit.⁶¹ Český čtenář tak byl již v předbělohorské době vybízen k úctě k Panně Marii a k jejím obrazům, teprve po Bílé hoře se ale tato úcta plně rozvíjí, mimo jiné díky rekatolizačnímu úsilí Ferdinanda II. i jeho následníků a řeholním řádům, zejména jezuitům, kteří spravovali řadu českých poutních míst.⁶²

Mariánským poutním místem se tak mohla v 17. a 18. století chlubit leckterá česká vesnice nebo město. Bohuslav Balbín v *Diva Turzanensis* uvádí výčet 36 mariánských zázračných soch a obrazů na území Čech, Moravy a Slezska,⁶³ které musely fungovat a proslavit se už před rokem 1658, kdy byla Balbínova kniha vydána. *Atlas marianus*,⁶⁴ velkolepé dílo Wilhema Gumppenberga, uvádí dokonce 46 českých míst. Dá se ale předpokládat, že takových poutních míst, která ovšem nedosáhla dostatečného významu, aby byla zařazena do podobných knih, existovalo po Čechách mnohem víc. Vzhledem k tomu, že v baroku se upřednostňovaly spíše kratší poutní trasy, které se daly ujít za jeden den,⁶⁵ musela být

⁵⁸ Sessio XXV, 3–4 dec. 1563, De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et de sacris imaginibus.

⁵⁹ ROYT, *Obraz a kult*, s. 21.

⁶⁰ Úřední schvalování milostných obrazů viz ibid., s. 71–88.

⁶¹ Kašpar ARSENIUS Z RADBUZY, *Pobožná knížka o Blahoslavené Panně Mariji*, Praha: Pavel Sessyus, 1629, kap. 10 (nepag.).

⁶² HOLUBOVÁ, *Etnografický atlas*, s. 26–27.

⁶³ Bohuslav BALBÍN, *Tuřanská Madona, neboli, Historie původu a zázraků veliké matky Boha i lidí Marie, jejíž ctihodná socha, nalezená v trní blízko Brna, označená nebeským světlem, je velkými zástupy lidí uctívána, nyní poprvé důst. p. Bohuslavem Aloisem Balbínem z Tovaryšstva Ježíšova sepsaná léta 1658 s povolením představených*, přel. Zdeněk Drštka, Brno: Facta Medica, 2010, s. 162–173.

⁶⁴ Wilhelm GUMPPENBERG, *Atlas marianus*, Monachium: Jaecklin, 1672.

⁶⁵ HOLUBOVÁ, *Etnografický atlas*, s. 49.

síť kostelů, ke kterým se putovalo, velmi hustá, pokud měly být poutě dostupné pro každého. O rozšíření poutí na mariánská místa svědčí i obrovské počty poutníků. Na Svatou Horu u Příbrami, jedno z nejnavštěvovanějších poutních míst v Čechách, přicházelo v 18. století každoročně přes 100 000 lidí, stejně tak i do severočeského Bohosudova.⁶⁶

4.1 Prameny

Mariánským poutním místům a milostným obrazům se věnuje řada barokních autorů, kteří sepisují jejich historie. V celoevropském kontextu stojí za povšimnutí již zmiňované dílo Wilhema Gumppenberga *Atlas marianus*, kniha kladoucí si za cíl představit všechna mariánská poutní místa z celého světa, kterých se editorovi podařilo zahrnout více než dva tisíce. O každém z nich se na jedné či dvou stránkách dozvídáme stručně o jejich původu a historii. Na konci každého hesla je uveden autor daného textu, českých přispěvatelů bychom napočítali téměř třicet, všichni příslušníci Tovaryšstva Ježíšova.⁶⁷ V našem prostředí se sice nesetkáme s podobně přehledným dílem, přesto tu ale narazíme na snahu informovat souhrnně o zemských poutních místech. V této práci budu vycházet zejména z knihy *Vestigium Boemiae Piae*, kterou vydal Jan Bartoloměj Tanner roku 1659.⁶⁸ Jedná se o latinský překlad českých poznámek Albrechta Chanovského, které Tanner rozšířil vlastními vpisky zabírajícími ve výsledku přibližně dvě třetiny celého textu knihy.⁶⁹ Jezuita Chanovský se během svého života snažil o rekatalizaci českého venkova a při této práci sesbíral lidové legendy, které měly ukazovat veskrze katolickou povahu českého národa, k čemuž ostatně odkazuje i název celé knihy.⁷⁰ Druhá kapitola „Mariane“, do které Tanner téměř nic nepřipsal, a která tak zůstala celá dílem Chanovského, a lze ji tedy považovat opravdu za sebraná lidová vyprávění, pojednává právě o mariánských poutních místech a zázračných obrazech v Čechách.

Kromě těchto souborných děl ale vycházely i knihy věnující se pouze jednomu zázračnému obrazu. Jejich hlavním cílem bylo podat historii poutního místa,

⁶⁶ Ibid., s. 58–59. Maximální návštěvnost byla zaznamenána v roce 1761, kdy na Svatou Horu mělo přijít 206 000 komunikantů. Ve Staré Boleslavi počty komunikantů nebyly evidovány, dá se ale předpokládat, že byly jen o málo nižší než v případě Svaté Hory.

⁶⁷ ROYT, *Obraz a kult*, s. 40–41.

⁶⁸ Jan Bartoloměj TANNER, *Reverendi patris Alberti Chanowsky e Societate Iesu vestigium Boemiae piae*, Pragae: Nicolaus Hosing, 1659.

⁶⁹ Jiří MIKULEC, „Vestigium Bohemiae Piae Albrechta Chanovského – krajina zázraků z časů pobělohorské rekatalizace“, in Jaroslav PÁNEK, Miloslav POLÍVKA a Noemi REJCHRTOVÁ (eds.), *Husitství – reformace – renesance: sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, sv. 2, Praha: Historický ústav AV ČR, 1994, s. 768–769.

⁷⁰ Tanner původně zamýšlel vydat knihy pouze pod názvem *Boemia Piae*, kterýžto nápad mu Balbín zřejmě rozmluvil, neboť Chanovského sebraný materiál nepovažoval za dostatečně obsáhlý pro takový název. (MIKULEC, „Vestigium Bohemiae Piae Albrechta Chanovského“, s. 769. Dopis, který napsal Balbín Tannerovi ohledně plánovaného vydání Chanovského je otištěn v českém překladu v knize Jan KUČERA a Jiří RAK, *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*, Praha: Vyšehrad, 1983, s. 393–397.)

tedy jeho vznik, původ obrazu a zejména soupis zázraků, které se udály na přímluvu té které Panny Marie, a tak doložit její význam a moc, což sloužilo k propagaci daného místa. Historii staroboleslavských poutí sepsal již zmiňovaný Kašpar Arsenius z Radbuzy v roce 1613, později ji značně rozšířil a poněkud přepracoval pro nové vydání roku 1629. Ačkoli tedy kniha vznikla teprve na samém počátku české rekatolizace a rozvoje poutnictví a neobsahuje tedy tak dlouhý seznam zázraků jako například Balbínova díla, může stejně dobře posloužit pro rozbor legend o původu zázračného reliéfu a založení poutního místa. O historii a zázracích na Svaté Hoře se dovídáme z knihy Bohuslava Balbína *Diva Montis Sancti*, vydané roku 1665. Už o rok později vyšla v českém a dosti volném překladu V. M. Šteyera pod názvem *Přepodivná matka svatohorská*,⁷¹ s kterým budu v této práci primárně pracovat. Balbín vycházel z rukopisného seznamu zázraků, které zaznamenávali jezuité působící na Svaté Hoře zejména pro své potřeby. Tento seznam vedli členové Tovaryšstva po celou dobu spravování Svaté Hory a za téměř 130 let jejich působení se jim podařilo zaznamenat přes 1000 zázraků na přímluvu Panny Marie Svatohorské.⁷²

Zázrak ale prošel ještě poměrně dlouhou cestu, než se dostal až do knih zázraků vydaných tiskem. V případě Svaté Hory Balbín zaznamenává datum udání zázraku i datum, kdy daný člověk řekl o zázraku místním jezuitům, což bývalo až po několika letech. Jezuité jeho svědectví pak zapsali do své knihy zázraků, ze které teprve Balbín vybral to, co považoval za zajímavé, a to znovu převyprávěl a vydal tiskem. I vzhledem k tomuto několikanásobnému předávání mohu v této práci mluvit pouze o tom, jak se zázraky posléze podávaly a jak se o nich mluvilo, ale nebudu se zabývat tím, jak je vnímali sami ti, kterým se staly. Protože mě v této práci zajímá role a pozice zázraků a poutních legend ve společenské struktuře, není pro mě důležitý skutečný osobní prožitek poutníků, nýbrž jakým způsobem o tomto prožitku lidé mluvili a jak jej společnost vnímala nebo co se vůbec považovalo za hodné vyprávění.

4.2 Svatá Hora

Svatá Hora u Příbrami patřila jistě k nejvýznamnějším a nejnavštěvovanějším poutním místům v Čechách. První zázrak se tu údajně stal v létě roku 1632, což se muselo velmi rychle rozkřiknout, a od té doby lidé začali konat poutě na toto místo. O rychlosti, s jakou nabyla Svatá Hora na významu, svědčí například i to, že už dva roky po prvním zázraku sem vykonal pouť císař Ferdinand II., v čemž pokračovali i další Habsburkové. Ferdinand III. navštívil toto místo roku 1646 a Leopold I. sem zavítal dokonce dvakrát v letech 1673 a 1680.⁷³ Zpočátku se zájem o toto místo kromě Habsburků šířil zejména mezi šlechtou a až později vzrostla

⁷¹ Bohuslav BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská*. Praha: Jan Arnolt, 1666.

⁷² HOLUBOVÁ, „Textové a obrazové zaznamenání svatohorských zázraků“, s. 70.

⁷³ František X. HOLAS, *Dějiny poutního místa mariánského Svaté Hory u Příbramě*, [Příbram]: Matice Svatohorská, 1929, s. 84, 94, 151, 158.

jeho popularita mezi nižšími společenskými vrstvami. O věhlas Panny Marie Svatohorské se zasloužilo zejména přenesení sošky do Prahy k portrétování v roce 1652.⁷⁴ Od roku 1647 až do svého zrušení měli toto místo ve správě jezuité, kteří zde měli svůj řádový dům. Ti se do velké míry také zasloužili o zvýšení významu místa, k čemuž přispělo i jejich pečlivé zaznamenávání zázraků.⁷⁵

Zvláštní poctě se Panně Marie Svatohorské dostalo u příležitosti stého výročí prvního zázraku roku 1732, kdy došlo ke slavnostní korunovaci milostné sošky.⁷⁶ Jednalo se o první takovou korunovaci v Čechách, ale ještě téhož roku následovala korunovace Panny Marie na Svatém kopečku u Olomouce⁷⁷ a pak i dalších českých Madon. Počet návštěvníků Svaté Hory po této slavnostní události dále rostl a zřejmě neustal ani po odchodu jezuitů v roce 1773,⁷⁸ ačkoli pak místo zůstalo téměř sto let opuštěné pouze pod správou příbramské farnosti. Od roku 1881 jej převzali redemptoristé, kteří zde působí dodnes.

4.2.1 Legendy

O počátku Svaté Hory a jejím založení nepanovala ani v 17. století shoda, takže Balbín vypráví hned několik verzí o vzniku tohoto místa. Ve snaze zachovat si odstup historika zdůrazňuje sice, že se jedná pouze o lidová vyprávění, zároveň ale sám nemá důvod zpochybňovat jejich pravdivost, neboť lidé by prý neměli důvod takové příběhy jen tak vymýšlet a lhát o tom.⁷⁹

Na prvním místě vypráví příběh o rytíři, kterého jednou na lovu přepadli v lesích poblíž Příbrami lupiči. Když už viděl, že jim nemůže nijak uniknout, padl na kolena a prosil Matku Boží o pomoc se slibem, že pokud ho zachrání, vystaví jí na tom místě kapličku. „Sotva ten slib učinil, a hned jsa neviditedlným učiněn, loupežníkům se ztratil, tak že okolo něho zhusta obíhajíce, toliko že naň rukou nesáhali, však nemohli ho ani viděti ani poznati, kam by se jim poděl.“⁸⁰ Poté opravdu nechal postavit na onom kopci kapličku a lidé to místo pro zázrak začali nazývat Svatá Hora. Balbín tuto historku datuje sto let před Arnoštem z Pardubic,⁸¹ což by znamenalo přibližně do poloviny 13. století.

Podle jiné legendy chtěli obyvatelé Příbrami postavit na kopci za městem šibenici, ale připravený materiál se v noci několikrát přemístil na vedlejší kopec, z čehož Příbramští usoudili, že původně vybrané místo je svaté a Bohem vybrané,

⁷⁴ HOLUBOVÁ, *Etnografický atlas*, s. 35.

⁷⁵ HOLUBOVÁ, „Textové a obrazové zaznamenání svatohorských zázraků“, s. 69–70.

⁷⁶ O korunovaci svatohorské Madony viz ROYT, *Obraz a kult*, s. 170–189.

⁷⁷ Ibid., s. 189.

⁷⁸ HOLUBOVÁ, *Etnografický atlas*, s. 54–60.

⁷⁹ BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská*, s. 8–11.

⁸⁰ Ibid., s. 6–7. Všechny přepisy českým barokních tisků uvádím podle pravidel z článku Josefa Vintra: Josef VINTR, „Zásady transkripce českých textů z barokní doby“, *Listy filologické* 121/3–4 (1998): 341–346.

⁸¹ BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská*, s. 7.

a proto ho nazvali Svatá Hora.⁸² Tyto dva příběhy zaznamenal i Albrecht Chanovský ve *Vestigium* jen v málo odlišné podobě:

U města Příbrami je kostel blahoslavené Panny na kopci, který je nazýván Svatá Hora kvůli svému umístění. Stála tam kdysi šibenice, a když na jiném kopci dál od města měl být vybudován kostel, materiál na budoucí kostel se přesunul na kopec blíž městu. To se stalo skrytě a zázračně, takže někde se říká, že se nazývá Svatá Hora, protože sám Bůh ji vybral a posvětil. Jiní mluví o jezdcí, který přišel z daleka a byl poslán na jistou smrt. Stěží si úprkem zachránil život a nejrychlejším během koně nakonec dorazil na zmíněnou horu, nazval ji Svatá Hora a pro onen skutek milosrdenství postavil Bohu a blahoslavené Panně kapli.⁸³

Balbín uvádí ještě další varianty, jak získala Svatá Hora své jméno. Třetí názor tvrdí, že na tom místě byla vidět podivná zázračná světla.⁸⁴ Také se prý od jistého měšťana doslechl příběh, že jakási stará žena, když byla na smrt nemocná, si přála, aby po své smrti byla naložena na prostý vůz tažený voly a pohřbena tam, kam ji voli sami dovezou. Ti se pak zastavili na místě Svaté Hory, kde až mnohem později, možná za Arnošta z Pardubic, byla nad jejím hrobem postavena kaplička.⁸⁵

O době postavení kapličky Balbín rovněž uvádí více různých názorů, ale tyto nejasnosti konečně zmizí, když se jeho vyprávění dostane do doby prvního pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic. Ten hraje v historii Svaté Hory velmi důležitou roli, neboť měl údajně nechat vyřezat zázračnou sošku.⁸⁶ Tento arcibiskup představoval pro české jezuity 17. století velmi významnou osobnost, dokonce se objevily snahy o jeho kanonizaci,⁸⁷ takže nutně muselo dojít k jisté barokizaci této postavy. V důsledku toho mu Balbín připisuje velmi vroucí úctu k Panně Marii a to zejména k Panně Marii Svatohorské – Arnošt měl být jejím vůbec prvním ctitelem.⁸⁸ V Chanovského verzi historie Svaté Hory⁸⁹ naopak nenajdeme o pražském arcibiskupovi žádnou zmínku.

⁸² Ibid., s. 8–9.

⁸³ TANNER, *Vestigium*, s. 19–20. (Lat.: *Ad civitatem Prizibram est templum beatissimae Virginis in colle, qui vocatur Mons Sanctus, cujus denominationis causa dicitur esse, quod cum olim in illo colle patibulum, & in alio remotiori a civitate Templum edificare disponerent, materia futuri aedificij, Templi transferretur ad propinquiorem collem civitatis; id quod occulto quodam & miro modo fiebat: & inde dicitur appellatus Mons Sanctus, quod sibi eum DEUS elegerit, & sancti-ficaverit. Alij autem referunt equitem quedam cum adversarijs congressum, & ad certam mortem petitem, vix fugam vitam salvasse, & cursu velocissimo equi, tandem in praedicto monte constitisse & inde vocasse eum sanctum montem; & pro gratiarum actione illic DEO & beatissimae virgini sacellum extruxisse.*)

⁸⁴ BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská*, s. 9.

⁸⁵ Ibid., s. 13–15.

⁸⁶ Ibid., s. 19.

⁸⁷ Jan ROYT, „Ikonografie Arnošta z Pardubic ve středověku a novověku“, in Lenka BOBKOVÁ, Ryszard GLADKIEWICZ a Petr VOREL (eds.), *Arnošt z Pardubic (1297–1364): osobnost – okruh – dědictví = postać – środowisko – dziedzictwo*, Praha: Univerzita Karlova, 2005, s. 164.

⁸⁸ BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská*, s. 19.

Oba autoři se ale shodnou ohledně opětovného nalezení sošky a počátku poutí na toto místo po bitvě na Bílé hoře.⁹⁰ Jistý starý žebrák z Prahy Jan Procházka byl už 13 let slepý, když se mu dostalo ve snu příkazu, aby šel na Svatou Horu, o jejíž existenci tehdy nikdo nevěděl, kde se mu měl vrátit zrak. Slepec pak ve zpustlé kapliče našel sochu Panny Marie a opravdu se mu po několikadenních modlitbách oči opět uzdravily, což se stalo v létě roku 1632. Od té doby tam pak Jan Procházka poustevničil a staral se o kostelík. V *Přepodivné Matce Svatohorské* se dočteme řadu dalších podrobností, z nichž stojí za zmínku zejména informace o tom, že žebrák pocházel z heretické rodiny a na katolickou víru ho obrátil jeho syn, kterého rodiče poslali na studia do pražské jezuitské koleje.⁹¹

4.3 Stará Boleslav

Kostel Panny Marie ve Staré Boleslavi zde stál nejspíš už přibližně od roku 1400, v letech 1613–1623 byl pak přestavěn na raně barokní chrám, na jehož stavbu značně přispěla i panovnická rodina.⁹² Poutě na toto místo nelze doložit před koncem 16. století, kdy sem začali chodit pražští jezuité. Kolem roku 1600 začala zřejmě spolu s jezuitou usilovat o rozšíření poutí i česká aristokracie,⁹³ což se ovšem povedlo až po Bílé hoře. I nadále zůstaly však poutě oblíbené zejména u vyšších vrstev, o čemž svědčí i vybudování tzv. Svaté cesty z Prahy do Boleslavi. Jednalo se o 44 kapliček postavených mezi lety 1674 a 1680, jejichž stavu financovala česká šlechta a vysocí církevní hodnostáři.⁹⁴ Obrazy v kapličkách zachycovaly výjevy ze života sv. Václava, k čemuž se připojovalo v horní části vždy určité vyobrazení Panny Marie. Ikonografie Svaté cesty se nám dochovala díky Tannerově knize,⁹⁵ která má sloužit jako průvodce pro poutníky a ve které jsou otištěny rytiny všech 44 kapliček s krátkými modlitbami.

Cílem mariánských poutí byl malý reliéf Panny Marie s dítětem nazývaný palladium země české.⁹⁶ Tento reliéf byl umístěn v chrámu Nanebevzetí Panny Marie, ale během třicetileté války ho musel několikrát opustit. Nejdříve roku 1632 palladium ukradli saští vojáci, od kterých se ho podařilo až o 6 let později velmi draze vykoupit. Následně musela být Madona kvůli švédskému vpádu ukryta, a to nejdříve v Praze, odkud pak putovala do Vídně, kde zůstala v habsburském

⁸⁹ TANNER, *Vestigium*, s. 19–22.

⁹⁰ Ibid., s. 20–21. BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská*, s. 73–85.

⁹¹ BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská*, s. 74–75.

⁹² Karin PÁTROVÁ, „Palladium země české: počátky a rozvoj mariánského kultu ve Staré Boleslavi“, in Markéta HOLUBOVÁ, Marcela SUCHOMELOVÁ a Blanka ALTOVÁ (eds.), *Salve regina: mariánská úcta ve středních Čechách*, Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky ve spolupráci se Státním oblastním archivem v Praze, 2014, s. 235.

⁹³ DUCREUX, „Symbolický rozměr pouti do Staré Boleslavi“, s. 595–596.

⁹⁴ Ibid., s. 610–611.

⁹⁵ Jan Bartoloměj TANNER, *Svatá cesta s Prahy do Boleslavi*, Praha: Karlo-Ferdynandova imprese, 1679.

⁹⁶ Ducreux ovšem upozorňuje, že označení palladium se objevuje až od později a nikdo z autorů 17. století ho nepoužívá. DUCREUX, „Symbolický rozměr pouti do Staré Boleslavi“, s. 619.

domě až do roku 1646. O dva roky později uloupili palladium Švédové, ale následně ho darovali Marii Leopoldině, druhé manželce Ferdinanda III., která ho nakonec na žádost staroboleslavské kapituly vrátila zpět do kostela Nanebevzetí Panny Marie.⁹⁷

4.3.1 Legendy

Arsenius z Radbuzy v druhém vydání své Pobožné knížky o Blahoslavené Panně Marii vypráví následující příběh o původu staroboleslavského palladia.⁹⁸ Roku 1160 oral „nějaký pracovitý a robotný člověk, Matky Boží (jakž tu těch časův i jiní všickni byli) veliký milovník“ blízko Staré Boleslavi, když se jeho koně náhle zastavili a nechtěli se pohnout z místa. Vesničán tedy prohledal zem na tom místě, aby zjistit, proč zvířata nechtějí jít dál, a našel zakopaný kovový reliéf Panny Marie s dítětem. Odnesl si ho domů, ale obraz se přes noc vrátil na původní místo, což se pak ještě dvakrát opakovalo. Proto sedlák vzal obraz do kostela ve Staré Boleslavi, ale i odtud se třikrát vrátil na pole. Podle toho duchovní usoudili, že to místo je svaté a Bohem vyvolené, a nechali tam postavit kapličku zasvěcenou Panně Marii. Hned od té doby prý na to místo začali chodit poutníci. Arsenius dále tvrdí, že obraz původně patřil sv. Václavovi, který jej měl ve velké úctě a nosil jej stále u sebe, a to i v den svého zavraždění. Když vrazi obraz zpozorovali, vzali ho a zakopali na poli, aby kvůli tomu obrazu nebyli prozrazeni.

V hesle o Staré Boleslavi v *Atlas marianus*,⁹⁹ jehož autorem je Bohuslav Balbín, najdeme v podstatě stejný příběh, ale autor sleduje historii staroboleslavského reliéfu ještě do hlubší minulosti a tvrdí, že když sv. Ludmila přijala křesťanství, nechala přetavit pohanskou modlu do podoby palladia. Autor také dokládá pravost reliéfu tím, že je odlit ze stejného kovu jako Václavův pohár. Velmi podobnou historii jako Arsenius a Balbín vypráví i Albrecht Chanovský,¹⁰⁰ nezmiňuje se sice o sv. Ludmile, ale uvádí podrobnost o poháru. Jeho podání obsahuje ovšem jeden drobný rozdíl, že totiž oráč nenalezl obraz roku 1160, ale až o čtyři století později, tedy v roce 1560. Pozdější datum najdeme i v prvním vydání Arseniovy historie staroboleslavské Madony z roku 1613. Podle té k nálezu reliéfu došlo za vlády Vladislava II. Jagelonského, tedy okolo roku 1500. Navíc se tu vůbec nemluví o sv. Václavovi ani o původu vyobrazení.¹⁰¹

5 Poutní legendy

Příběh o původu staroboleslavské Madony pracuje s velmi podobným motivem jako legendy týkající se poutního místa Tuřany u Brna. Místní soška prý

⁹⁷ PÁTROVÁ, „Palladium země české“, s. 236.

⁹⁸ ARSENIUS Z RADBUZY, *Pobožná knížka o Blahoslavené Panně Mariji*, kap. 12.

⁹⁹ GUMPPENBERG, *Atlas marianus*, s. 179–180.

¹⁰⁰ TANNER, *Vestigium*, s. 30–31.

¹⁰¹ ROYT, *Obraz a kult*, s. 92–93.

pochází už z doby Cyrila a Metoděje, ale protože po konci jejich působení na Moravě upadla země do chaosu, skryla se soška Panny Marie v křoví, kde ji roku 1050, tedy v době sv. Vojtěcha, kdy se zbožnost v Čechách a na Moravě začala opět vzmáhat, našel jakýsi vesničan.¹⁰² Oblibě se těšilo také spojování původu sochy či obrazu s dobou Karla IV.,¹⁰³ která byla považovaná za vrchol české slávy i českého katolictví,¹⁰⁴ k čemuž dochází v případě svatohorské legendy, když Balbín prohlašuje za tvůrce sošky Arnošta z Pardubic. Podobně se do předhusitské doby klade i původ zázračné sochy v Bohosudově, kterou ukryly řeholnice do vykotlaného stromu v době husitských válek, kde pak byla po Bílé hoře opět nalezena.¹⁰⁵

Tyto legendy souvisí s rekatolizační snahou ukázat české země jako zcela katolické a vymýtit nejen všechny žijící heretiky, ale i vzpomínku na ně a zcela je vyškrtnout z českých dějin. Tomuto účelu měla sloužit díla barokních autorů, jejichž snahou bylo dokázat velkou zbožnost českého lidu prostřednictvím jeho úcty k Panně Marii i katolickým světcům a vůbec množství svatých osob českého původu. Skvělým příkladem je Balbínův díl *Miscellanea historica Regni Bohemiae* nazvaný *Bohemia Sancta*, v němž uvádí několik set životopisů, ač naprostá většina zmiňovaných osob nebyla nikdy kanonizována.¹⁰⁶ Mnohem méně velkolepý počín, sloužící ovšem podobnému cíli, představuje už mnohokrát citované *Vestigium Boemiae Piaae*, které ukazuje katolickou zbožnost českého venkova.

Stále ale vyvstávala nutnost vyrovnat se s dobou mezi husitskými válkami a Bílou horou, kdy byly Čechy zmítány heretiky, což by značně narušovalo vytoužený dojem katolické země. To právě mohly dokázat legendy o původu zázračných obrazů, neboť vytváří kontinuitu a překlenují přechodné nekatolické období, které se v nich jeví jako něco zcela cizího, co pustošilo a ničilo jinak zbožnou zemi. Tím se tvoří obraz Čech odevždy a přirozeně katolických, do kterých se sice vloudila hereze, ale ta byla opět poražena. Rekatolizace tak znamenala vyhnání tohoto parazita a navrácení země do původního zdravého stavu. Doba Karla IV. i počátky křesťanství na našem území slouží jako *illud tempus*, ke kterému je potřeba se teď vracet.¹⁰⁷ Jedná se tedy vlastně o stejný princip, jako když Habsburkové odvozovali svou zbožnost od zakladatele svého rodu Rudolfa I.

¹⁰² BALBÍN, *Tuřanská Madona*, s. 61–64.

¹⁰³ HOLUBOVÁ, „Jezuité a významná mariánská poutní místa v českých zemích“, s. 104.

¹⁰⁴ ČORNEJOVÁ et al., *Velké dějiny zemí Koruny české*, s. 313–315.

¹⁰⁵ Michael HOFFMANN, *Mariaschein – Bohosudov: ein Wahllfahrtsort im Dornröschenschlaf*, Brno: L. Marek, 2005, s. 10–11.

¹⁰⁶ Bohuslav BALBÍN, *Miscellanea historica Regni Bohemiae decadis I. Liber IV. Hagiographicus, seu Bohemia Sancta*, Praga: Georgij Czernoch, 1682.

¹⁰⁷ O propojení baroka s předbělohorskou dobou se zmiňuje např. Markéta Holubová: HOLUBOVÁ, „Jezuité a významná mariánská poutní místa v českých zemích“, s. 103–108. V souvislosti se Starou Boleslaví viz: ROYT, „Barokní pouť v Čechách“, s. 31. Dále pak také DUCREUX, „Symbolický rozměr pouti do Staré Boleslavi“, s. 604–610.

Z tohoto úhlu pohledu není nijak překvapivé, že spojení svatohorské sošky s Arnoštem z Pardubic se objevuje u Balbína, ale nikoli ve *Vestigium*. Chanovský totiž vychází z lidového prostředí, kde jednak úcta k Arnoštovi nebyla nejspíš nijak rozšířená, jednak pokud poddanské obyvatelstvo chovalo úctu k určité Panně Marii, nepotřebovalo ji samo mezi sebou obhajovat návazností na starší české dějiny. Naopak v elitním jezuitském prostředí vyvstávala mnohem větší potřeba kontinuity českých dějin.

Stejně tak se zdá logické, že propojení palladia se sv. Václavem se objevuje až v druhém vydání *Pobožné knížky*. Vznik tohoto reliéfu se dnes klade do 15. nebo konce 14. století,¹⁰⁸ takže jeho nálezný datovaný okolo roku 1500 je přinejmenším možný, na rozdíl od toho v roce 1160. To ale Arseniovi nijak nebránilo datum posunout a tvrdit, že obraz patřil už sv. Václavovi, neboť pobělohorská doba byla připravena přijímat legendy o odvěkém českém katolictví. S postupem času se dokonce původ palladia posouvá ještě dál do minulosti, tedy ke sv. Ludmile, která ho odlívá z kovu z pohanské sošky. Staroboleslavská Madona tak i materiálně odkazuje na samotný příchod křesťanství do Čech a o to víc má moc chránit zemi, protože stála u jejího zrodu.

Legenda o Svaté Hoře dodává vyrovnávání se s protestanty ještě další rozměr, protože kromě překlenutí husitské doby skrz Arnošta z Pardubic řeší i problém současných protestantů v Čechách. Na rozdíl od Staré Boleslavi nebo Tuřan se neklade počátek poutí do co nejvzdálenější minulosti, ale naopak až do doby po Bílé hoře. V postavě Jana Procházky jakožto obráceného heretika se přiznává existence nekatolíků, aby se mohlo ukázat jejich přestoupení na pravou víru. Toto poutní místo tedy vyrůstá z původně heretického prostředí, ovšem působením Marie (a v tomto konkrétním případě do velké míry také jezuitů) může být hereze zcela odstraněna a obrácení heretici mohou zaujmout přední místa v katolickém světě.

5.1 Sociální hierarchie

Kromě schopnosti překlenovat a spojovat jednotlivá období českých dějin dokázaly poutní legendy prostředkovat i mezi jednotlivými sociálními vrstvami. Svatá Hora i Stará Boleslav patřily zajisté k těm významnějším mariánským místům, která se mohla chlubit opakovanými návštěvy panovníků a vůbec oblibou zejména ve vyšších společenských vrstvách. Mezi poutníky na Svatou Horu v 18. století zaujímal šlechta 25,7%, zatímco měšťané 33,1%, vesničané 21,8% a klérus 17,2%.¹⁰⁹ Pokud to porovnáme s návštěvností tohoto místa, vyjde nám, že sem přicházelo zhruba 50 tisíc urozených osob ročně.¹¹⁰ Lidí z nižších

¹⁰⁸ DUCREUX, „Symbolický rozměr pouti do Staré Boleslavi“, s. 595.

¹⁰⁹ HOLUBOVÁ, „The Jesuit place of pilgrimage“, s. 377.

¹¹⁰ Počty poutníků do Staré Boleslavi ani jejich sociální příslušnost bohužel nebyly zaznamenávány, ale lze očekávat, že tu panovala podobná situace jako na Svaté Hoře.

vrstev bylo mezi poutníky relativně méně vzhledem k jejich mnohem většímu zastoupení v tehdejší společnosti, což může být způsobeno i tím, že poddaní si nemohli na rozdíl od šlechty dovolit chodit na delší poutě a putovali tedy zejména na ta místa, kam mohli dojít za jeden den. Přesto ale jedno poutní místo přitahovalo lidi z celého společenského spektra, k čemuž dle mého názoru přispívaly právě legendy o jeho založení.

Zázračná vyobrazení na Svaté Hoře i ve Staré Boleslavi barokní autoři spojují s významnými osobnostmi českých dějin, tedy se sv. Václavem a Arnoštem z Pardubic, kteří patří do nejvyšších společenských vrstev. Obě Panny Marie tedy mají vznešený původ, což jim dodává značné prestiže. Následně ovšem dojde k jejich ztracení a zapomenutí, kdy zcela ustane všechna úcta. Ta se obnoví po opětovném zázračném nalezení sošky nebo obrazu. Tato událost je na rozdíl od zhotovení vyobrazení spojena se zcela opačným pólem společenského spektra – staroboleslavské palladium nalezne oráč, svatohorskou Madonu žebrák. Zcela stejné schéma můžeme sledovat i v případě již zmiňovaných Tuřan, kde sošku nalezne prostý vesničan. Navíc všechna tato nalezení jsou zcela v režii Panny Marie, která se v podobě sochy v podstatě zjevuje svým nálezcům, takže poutní místa, na kterých se uctívaly sochy se slavným a vznešeným původem, zakládají sedláci nebo dokonce žebráci.

Stojí jistě za povšimnutí, že ačkoli o Janu Procházce se mluví jako o žebráckovi, ve verzi legendy od Chanovského v Tannerově převyprávění se o něm hovoří jakožto o tkalcovi.¹¹¹ Jinak se tento příběh v ničem neliší od Balbínova podání. Mezi poddanským obyvatelstvem tedy očividně figuruje jakožto zakladatel poutí na Svatou Horu člověk z jejich řad, se kterým se mohou ztotožnit mnohem lépe než s žebrákem, čímž se toto místo stane „jejich“ místem. Naopak v podání pro vyšší vrstvy žebrák ještě víc umocňuje rozdíl mezi ním a Arnoštem z Pardubic respektive šlechtici navštěvujícími toto místo.

Velmi podobné legendy o původu poutních míst najdeme i v Mexiku ovládaném Španěly. Objevuje se tu stejný topos jako v barokních Čechách o nalezení sošky, která se vrací na původní místo, kde chce být uctívána.¹¹² S poutními místy rozebíranými v této práci je spojuje hlavně jejich sociální rozměr, totiž že Panna Marie se nechává nalézt indiány, tedy lidmi z nejnižších vrstev. Nejlepším příkladem je Panna Marie Guadalupská, jejíž kult se v mnohém podobá Madoně ve Staré Boleslavi. Panna Marie se tu zjevila indiánovi, který o svém zjevení informoval místního arcibiskupa, který když nechtěl zprávě o zjevení věřit, otiskla Marie na znamení pravosti svůj obraz na indiánův plášť.¹¹³ Dále se úcta k této Panně Marii šířila zejména v Mexico City mezi evropskými přistěhovalci, hlavně

¹¹¹ TANNER, *Vestigium*, s. 21. (Lat. *textor*.)

¹¹² Takovéto legendy se váží například k Octolán a Our Lady of Remedies, viz TURNER and TURNER, *Image and pilgrimage in Christian culture*, s. 57–59, 68–69.

¹¹³ *Ibid.*, s. 80–88.

mezi vyššími vrstvami – jejími velkými propagátory se stali arcibiskupové, kteří se snažili šířit úctu i mezi nižší vrstvy a původní obyvatelstvo.¹¹⁴ Zároveň ale toto poutní místo dokázali indiáni přijmout za své a považovat ho symbol mexického nacionalismu, takže ve válce o nezávislost se Panna Marie Guadalupská stala ochránkyní mexických vojsk¹¹⁵ a hlavně patronkou celé země.¹¹⁶ Panna Marie tu tedy dokázala propojit španělskou nadvládu s místním obyvatelstvem, neboť dokázala symbolizovat oboje politickou moc i podřízené postavení indiánů.¹¹⁷

Stejně rysy můžeme sledovat i u Panny Marie svatohorské a zejména staroboleslavské, která je považovaná za ochránkyně české země. Stejně jako Panna Marie Guadalupská, stalo se palladium jednak symbolem vládnoucích Habsburků, jednak českého lidu, čímž dokázalo oboje propojit a legitimizovat politickou moc. Platí tu slova, která říká Tylor o Mexiku, kde „Panna Marie ztělesňovala církev a, stejně jako církev, byla prostředníkem mezi křesťany a Bohem. Ale také se stala prostředníkem mezi králem Španělska a Američany.“¹¹⁸ Marie tedy nejen ospravedlňovala nárok Habsburků na český trůn, ale sloužila i jako prostředník mezi nimi a národem, kterému vládli.

5.2 Nebeská hierarchie

Sociální hierarchie, kterou jsem se snažila popsat v kapitole o společnosti, se samozřejmě projevuje i v dalších sférách života. Zřetelně se odráží v uspořádání katolické církve s jasně odstupňovanými hodnotami a funkcemi, které do velké míry korelovaly s ideou šlechtických titulů. Hierarchie byla vnímána natolik samozřejmě a přirozeně, že musela nutně panovat i v katolickém nebi. Na vrcholu stál Bůh, pod ním Panna Marie, za kterou následovali světci, mezi sebou ještě poměrně stratifikovaní, a pak další spasené duše. Obdobně jako v pozemském životě stály vedle sebe hierarchie světská a církevní, nacházela se v nebi také ještě paralelní hierarchie andělská. Podle pozice na tomto nebeském žebříčku příslušela světcům určitá moc a schopnost konat zázraky. Barokní autoři samozřejmě stále opakovali, že zázraky koná jedině Bůh, ovšem na přímělu svatých – a přímělu různých svatých měla očividně různou váhu a různý účinek.

Zcela pochopitelně největší moc v tomto ohledu patřila Panně Marii, neboť jakožto matka Boží měla k Bohu blíž než kdokoli jiný. Zatímco jednotliví svatí tedy měli rozdělené pravomoci a patronáty a ke každému směřovaly prosby v určité oblasti, Panna Marie mohla pomoci v jakékoli situaci a v jakékoli zále-

¹¹⁴ TYLOR, „The Virgin of Guadalupe“, s. 12–15. Tylor nesouhlasí s pojetím, že poutě k Panně Marii Guadalupské už od svého počátku byly rozšířené zejména mezi domorodým obyvatelstvem a že tato Marie vždy symbolizovala mexický nacionalismus v opozici vůči vládnoucím Španělům. Tento výklad uvádí i Turner, viz TURNER and TURNER, *Image and pilgrimage in Christian culture*, s. 62–76.

¹¹⁵ TYLOR, „The Virgin of Guadalupe“, s. 24.

¹¹⁶ TURNER and TURNER, *Image and pilgrimage in Christian culture*, s. 79.

¹¹⁷ TYLOR, „The Virgin of Guadalupe“, s. 24.

¹¹⁸ Ibid., s. 20.

žitosti. Od světců se lišila nejen svou větší mocí, ale i svou povahou, kterou stála někde mezi nimi a samotným Bohem. Podobně jako Bůh totiž Marie nebyla uctívána pouze jakožto jednotná bytost, nýbrž pod všemožnými epitety. Zatímco každý kanonizovaný svatý měl během roku jeden svátek, který mu byl zasvěcen, Panně Marii jich náleželo osm, každý některému z jejích aspektů. Stejně tak kostely nebo oltáře se zasvěcovaly konkrétním mariánským aspektům. Kromě toho ale Marie byla často uctívána pod svými jednotlivými lokálními variantami.

Protože Marie byla vzata na nebesa i s tělem,¹¹⁹ neexistují samozřejmě žádné její ostatky, které by se staly předmětem úcty jako u světců. Místo nich Mariinu přítomnost zajišťovala její soška či obraz, ke kterým se věřící modlili a skrz které se mohou pak dít zázraky. Každé z těchto vyobrazení Panny Marie vystupuje jakožto zcela svébytné a každé má svůj vlastní kult, takže jednotlivé Marie nelze navzájem zaměňovat nebo brát jako jednotnou přímluvkyni. O tom svědčí například jeden zázrak na přímluvu staroboleslavské Madony z Arseniovy *Knížky*. Jistý hrabě, když byl smrtelně nemocný, učinil slib této Madoně, že jí věnuje do chrámu ve Staré Boleslavi dvě svíce, pokud se uzdraví. Panna Marie ho vyslyšela a šlechtic se uzdravil, nicméně zapomněl na svůj slib a místo do Boleslavi se vydal na pouť na jiné mariánské místo. Cestou ho ovšem stihly „veliké tesknosti a čím déle jel, tím vždy většími tesknostmi byl obklíčen, až naposledy nemoha míti žádného pokoje spomenul, že slib svůj blahoslavené Panně do Staré Boleslavi učiněný nevyplnil.“¹²⁰ Nakonec poslal do Boleslavi dopis s penězi na slíbené svíce, čímž se celá záležitost vyřešila a hrabě mohl pokračovat v poutní cestě.

Mezi takto samostatnými manifestacemi Panny Marie panovala, stejně jako mezi šlechtou nebo v nebi, určitá hierarchie – některé sochy či obrazy byly mocnější a těšily se většímu věhlasu a prestiži než jiné. To obzvlášť jasně vyjadřovala korunovace milostných soch a obrazů. Tento akt se objevuje už ve středověku, ale teprve v raném novověku za papeže Urbana VIII. dochází k jeho institucionalizaci. Korunovací se oficiálně stvrzoval věhlas zázračného obrazu a rozhodovala o ní vždy vatikánská kapitula na základě žádosti dané provenience, pokud splňovala všechny podmínky stanovené papežskými ustanoveními. Bylo potřeba doložit prokázané a úředně schválené zázraky, dlouhotrvající úctu a rozšíření kultu.¹²¹ Velmi jasně se tu odráží důraz na udělování šlechtických titulů a na symbolické vyjadřování pozice ve společnosti vůbec. Stejně jako vysoký titul posouvá člověka do vyšších vrstev, korunovací sochy se stvrzuje její moc a zvyšuje se její sláva a prestiž.

¹¹⁹ Dogma o nanebevzetí Panny Marie bylo přijato až v roce 1950, ale tento koncept má mnohem starší kořeny a v baroku patřilo Nanebevzetí Panny Marie mezi nejvýznamnější mariánské svátky. MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost*, s. 60–62.

¹²⁰ ARSENIUS Z RADBUZY, *Pobožná knížka o Blahoslavené Panně Mariji*, kap. 15, „Hrabě jedno nemocné skrze pomoc blahoslavené Panny, k zdraví svému přišlo.“

¹²¹ ROYT, *Obraz a kult*, s. 169–170.

Tyto korunovace samozřejmě předpokládají existenci konkrétní milostné sochy či obrazu na každém mariánském poutním místě, neboť jedině skrze ně se mohou dít zázraky. Ve společnosti tak silně hierarchizované takové pojetí není nijak překvapivé. Jestliže se světská moc zakládá na pozici v hierarchii, kterážto pozice je na venek vyjadřována a zároveň pramení právě z tohoto vyjadřování, na podobném principu funguje i moc duchovní. Zázraky se tedy mohou dít tam, kde je tato moc přítomná skrze fyzické symboly. Jak ukazuje příklad rakouských Habsburků, i osobní zbožnost byla do velké míry veřejnou záležitostí. Aby se mohla zbožnost veřejně projevovat, musí se uchopit právě skrz vnější hmatatelné symboly. Zároveň v době, kdy se katolictví muselo vymezovat proti protestantským církvím, se tímto způsobem jasně manifestuje přihlášení se ke katolické církvi. S proměnou společnosti s osvícenstvím, kdy se náboženství přesune do soukromé sféry, se také změní povaha mariánských poutních míst. Zakládací legendy v 19. století na rozdíl od baroka vůbec nepracují s nálezem sošky. Jako příklad nám může posloužit Fatima nebo Lurdy. Původ těchto míst se odvozuje od zjevení Panny Marie, která tu nevystupuje v žádné konkrétní manifestaci, ale prostě jen jako Marie. Putuje se pak k místu zjevení, kde se ovšem nenachází žádné konkrétní vyobrazení. Co ale zůstává společné s raně novověkými legendami, je sociální rozměr založení místa, neboť sejně jako sošky nacházeli rolníci, zjevuje se Panna Marie chudým dětem.

5.3 Zázraky a osobní vztah k Panně Marii

Největší část poutní literatury zabírá popis zázraků,¹²² které se staly na přímluvu daného vyobrazení. V knihách zázraků se vždy zmiňuje hodnota a titul toho, komu se zázrak stal, a mnohem častěji potkáme lidi z šlechtických vrstev než obyčejné poddané. To ovšem může znamenat i jen to, že čím výše postavený člověk, tím spíše se zázrak dostal do úzkého výběru ve vydané sbírce. Mnohem zajímavější se mi zdá to, že se dál se sociálním postavením nijak nepracuje, že se příliš nezdůrazňuje a hlavně že se nijak neprojevuje na povaze nebo průběhu daného zázraku. Panna Marie očividně uzdravovala bez rozdílu všechny, kdo ji prosili, zcela bez ohledu na jejich postavení ve společnosti nebo na výši slíbeného votivního daru. Než se ale dostanu k jejich popisu a rozboru, zmíním se ještě o tom, čím se poutě lišily od jiných sfér náboženského života raného novověku.

Křesťanství ze své podstaty hlásá rovnost všech lidí před Bohem a tedy i před Pannou Marií, zůstává ale otázkou, do jaké míry se v praxi tato rovnost uplatňo-

¹²² K povaze zázraků, jejich klasifikaci a zasazení do kontextu soudobé medicíny a jejich medicínskému rozboru viz práce Karla Černého, např. Karel ČERNÝ a Jiří M. HAVLÍK, *Jezuité a mor*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008. Karel ČERNÝ, „Století jezuitských zázraků (1600–1722) v zápisech P. Jana Millera SJ“, in Petronilla ČEMUS (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556–2006*, Praha, Nakladatelství Karolinum, 2010, s. 405–418. Karel ČERNÝ, „Svět za hranicí přirozenosti“, in Ivana ČORNEJOVÁ, Hedvika KUCHAROVÁ a Kateřina VALENTOVÁ (eds.), *Locus pietatis et vitae: sborník příspěvků z konference konané v Hejnicích ve dnech 13.–15. září 2007*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2008, s. 507–525.

vala. Všichni měli samozřejmě stejný přístup ke svátostem, které jim měly zaručovat určitou duchovní moc, ovšem většinou s odkazem na posmrtný život, tedy svátosti pomáhaly duši, aby se dostala do nebe. Ačkoli každý by měl mít zcela stejnou šanci dojít spásy na základě zbožného a dobrého života, i v tomto ohledu se ale nakonec do značné míry projevilo sociální postavení jedince. Podle katolické nauky se duše po smrti dostala nejprve do očištky, kde musela vytrpět trest za své hříchy, a až pak přišla do nebe. V rámci této víry byl v raném novověku kladen velký důraz na získávání odpustků, které zahlazovaly trest a zkracovaly tak pobyt duše v očištky.¹²³ Odpustky se nedaly kupovat¹²⁴ a nijak nesouvisely s finančními možnostmi, nýbrž se daly získat ve spojení s určitými pobožnostmi, poutěmi nebo zbožnými činy. Důležitý prostředek pro vysvobození duše z očištky představovaly kromě odpustků také zádušní mše, které už zdaleka tak rovnostářsky nepůsobí, neboť je bylo nutné zaplatit. Ani zcela chudý člověk nezůstal nespíš zcela bez zádušní mše sloužené za jeho duši díky náboženským bratrstvům.¹²⁵ To byla sdružení laiků pod vedením kněze, jejichž hlavní náplní kromě různých pobožností bylo sloužit mše za zemřelé členy. Ovšem i v rámci bratrstev se projevila společenská hierarchie, takže existovala celá řada elitních bratrstev, která přijímala jen členy z vyšších vrstev, kteří museli zaplatit za vstup. Na oplátku jim pak garantovala samozřejmě honosný pohřeb a větší počet zádušních mší. Proklamovaný stejný přístup všech k vyšší moci tedy zřejmě nakonec stejně závisel na společenském postavení. To dokládá například i fenomén bílých paní a osobních zjevení předpovídajících smrt, která se objevovala výhradně u vyšší šlechty a která potvrzovala prestiž rodu. O tom, že tato zjevení byla vázaná na vysoké postavení rodu, svědčí i to, že po Bílé hoře, kdy dojde k restrukturalizaci české šlechty, se najednou objeví rodové bílé paní u těch rodů, které prodělaly společenský vzestup.¹²⁶

Zázraky ovšem nebyly nijak závislé na prestiži nebo bohatství a z této rovnosti nevybočoval zřejmě ani panovník. Na jeho přímluvu sice Marie mohla konat zázraky týkající se nejen jeho osoby, ale celé monarchie, nicméně v tomto ohledu je nutné panovníka vnímat jen jako zástupce státu, který za něj může vykonat pouť a přinést votivní dar. Zázraky, které směřovaly k celé monarchii, se velmi podobaly těm, které Marie konala pro jednotlivé lidi. Mezi zázraky můžeme vymezit několik základních typů. Největší část zázraků tvořila zachránění života, u Arsenia například najdeme pouze zázraky tohoto typu. Z této skupiny se

¹²³ Poměrně složitý systém odpustků, možnosti jejich získávání a představy o jejich účinku přehledně shrnuje Jiří Mikulec: *MIKULEC, Náboženský život a barokní zbožnost*, s. 243–249.

¹²⁴ Ve středověku se odpustky daly získat za finanční příspěví na církevní díla, Tridentský koncil ovšem tuto možnost zrušil, takže odpustky se v raném novověku udělovaly jen za zbožné činy a náboženské úkony. *MIKULEC, Náboženský život a barokní zbožnost*, s. 247–248.

¹²⁵ Náboženským bratrstvům se u nás věnuje hlavně Jiří Mikulec, viz Jiří *MIKULEC, Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000.

¹²⁶ *MAŤA, Svět české aristokracie*, s. 98–105.

zdaleka nejčastěji jedná o zázračná uzdravení, která všechna probíhají podle stejného schématu, kdy nemocný prosí konkrétní Pannu Marii za uzdravení, za což slíbí pouť nebo votivní dar. Dále sem patří záchrana při přírodních katastrofách, nehodách a při pronásledování nebo jiném ohrožení nepřáteli, tedy zejména protestanty.

Další skupinu zázraků představují proměny milostné sochy – ta může plakat, smát se, odvracet tvář, potit se a podobnými způsoby vyjadřovat souhlas nebo nesouhlas s počínáním svých uctívačů nebo její proměny varují před blížícím se nebezpečím, zejména příchodem protestantských vojsk. Někdy se ovšem zdá, že soška svou proměnou pouze vyjadřuje a stvrzuje svou zázračnost. Tomuto typu zázraků jsou v *Přepodivné Matce Svatohorské* věnovány tři samostatné kapitoly.¹²⁷

Panna Marie také kromě toho, že ochraňuje katolíky před protestanty, někdy i trestá heretiky. Ještě před rozšířením poutí na Svatou Horu přišel do Příbrami malíř, aby nově vymaloval místní kostel, a vyslal svého tovaryše i do blízké kapličky, aby tam opravil sošku Panny Marie. „Ten pak byl rodem z Němec, člověk vandrovník, v kacířských bludech, jímž od dětinství zvykl, zarputilý stojící, katolickému náboženství velmi odporný, a k tomu zlolejný.“¹²⁸ Po celou dobu, co pracoval na opravě sošky, klel, urážel Pannu Marii a rouhal se, takže lidé z Příbrami se děsili a tvrdili, že tak hrozné klení ještě neslyšeli. Ačkoli bylo zcela modré nebe, ozvalo se pak zahřmění směrem od Svaté Hory a blesk uhodil skrz zavřené okno tohoto heretického malíře, nic jiného však nepoškodil. Nakonec tento rouhač přestoupil na katolickou víru.¹²⁹ Stejný příběh vypráví i Albrecht Chanovský,¹³⁰ což zmiňuje i Balbín, když o této příhodě píše, a najdeme ho i v Gumpfenbergově Mariánském atlase.¹³¹

Mimo katolické prostředí vyobrazení Panny Marie nejsou považovaná za zázračná a nekonají žádné divy, ovšem z katolického pohledu může Marie zasahovat i do protestantského prostředí. V takovém případě se ale zcela obrátí povaha zázraků, takže pokud je recipientem protestant, působí na něj Mariina moc negativně v podobě trestu, jak dokládá například příběh o heretickém malíři na Svaté Hoře. V tomto příběhu tak svatohorská Madona chrání svou vlastní čest, ovšem častěji se setkáme s případy, kdy chrání před heretiky věrné katolíky. Nejlepším příkladem jsou vítězství v bitvách na Bílé hoře, u Lepanta a u Vídně, ale podobnou ochranu poskytuje Marie i jednotlivcům, jako například když zachránila jezuitské řeholníky v Tuřanech před švédskými vojsky.¹³² Ve vztahu k heretikům čteme také o případech, kdy působením zázračného obrazu dojde

¹²⁷ BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská*, s. 87–109.

¹²⁸ Ibid., s. 68.

¹²⁹ Ibid., s. 68–72.

¹³⁰ TANNER, *Vestigium*, s. 21.

¹³¹ GUMPPENBERG, *Atlas marianus*, s. 242.

¹³² BALBÍN, *Tuřanská Madona*, s. 79–89.

k jejich obrácení, jako u onoho malíře nebo u jednoho slezského rytíře ve Staré Boleslavi.¹³³

Když se podíváme na povahu zázraků, které se staly na přímlovu Bohorodičky, zjistíme, že vlastně ani sama monarchie se nijak ve vztahu k Marii neliší od ostatních prosebníků. Stejně jako jedince uzdravuje z nemoci a chrání před pohromami, chrání Panna Marie i celou habsburskou monarchii před protestanty a Turky, kteří na ni útočí z venku, a uzdravuje ji od heretiků, kteří se ještě nachází uvnitř ní. Zázraky na přímlovu Panny Marie se tedy dějí každému podle jeho potřeb a závisí pouze na víře prosebníka. Stejně tak mariánská ochrana celého státu závisí na jeho víře a zbožnosti. Protože monarchii ve vztahu k Marii zastupuje panovník, zastupuje ji samozřejmě i co do této zbožnosti. Tím se vlastně veškerá panovnická moc převede na moc duchovní pramenící z jeho zbožného života a mariánské úcty. Panovník tak nedisponuje větší mocí než kdokoli jiný, pouze jakožto ztělesnění státu skrze něj dává Marie moc monarchii. Ve vztahu k Panně Marii tak vidíme analogii mezi tělem krále a tělem státu, které se tu do velké míry ztotožňují. Tuto analogii ovšem můžeme vést ještě dál ke každému jedinci v rámci monarchie, neboť Panna Marie mezi obojím očividně nijak nerozlišuje.¹³⁴

Strukturálně můžeme tedy zázraky rozdělit na dva základní typy, mezi kterými ovšem existuje určitá škála. Prvním typem jsou zázraky vnitřní, tedy uzdravení z nemoci na rovině jedince, čemuž na rovině monarchie odpovídá potrestání nebo obrácení protestantů. Na druhém pólu pak stojí zázraky vnější, které pro jedince představují záchranu při náhlém ohrožení. V knihách zázraků se od sebe povahou příběhu nijak neliší, zda k ohrožení došlo v důsledku nehody, přírodní pohromy nebo napadení nepřáteli – v tomto případě by se tedy heretici nacházeli ve stejné strukturální pozici jako například požár nebo pád do studny. Na úrovni monarchie pak tyto vnější zázraky představují zejména vítězství katolických vojsk v bitvách proti protestantům a Turkům, která se připisovala Panně Marii.

6 Poutě v pojetí Victora Turnera

Z antropologického hlediska se poutěmi systematicky zabývá především Victor Turner, jehož pojetí tohoto fenoménu se pokusím aplikovat i na poutě v barokních Čechách. Turner při výkladu rituálů, tak jak jen podává v knize

¹³³ ARSENIUS Z RADBUZY, *Pobožná knížka o Blahoslavené Panně Mariji*, kap. 15, „Obrácení jednoho člověka stavu rytířského, kterýž blahoslavenou Pannu Mariji potupoval.“

¹³⁴ O tom, jakým způsobem může lidské tělo symbolizovat celou společnost, mluví britská antropoložka Mary Douglas v 7. kapitole knihy *Čistota a nebezpečí*. DOUGLASOVÁ, *Čistota a nebezpečí*, s. 162–178.

Průběh rituálu,¹³⁵ pracuje s dvěma pojmy, liminalita a *communitas*, které potom hrají důležitou roli i v jeho výkladu poutí, a proto je budu muset nejdříve objasnit.

6.1 Liminalita a *communitas*

Turner vychází z van Gennepovy koncepce přechodových rituálů, tedy rituálů týkajících se přechodu jedince z jednoho stavu do jiného. Tento proces má podle van Gennepa vždy tři fáze. Nejdřív dochází k vytržení jedince z jeho dosavadního postavení ve společnosti. Ve druhé fázi, kterou van Gennep nazývá liminální, se tedy tento jedinec ocitá v jakémsi přechodném stavu, kdy je zcela vyčleněn ze sociální struktury. Následně dochází k začlenění jedince na jeho nové místo do sociální struktury.¹³⁶ Turnera zajímá zejména druhá, liminální fáze rituálů, při níž dochází k dočasnému zrušení společenské struktury, takže „liminální¹³⁷ bytosti nejsou ani tady ani tam, nacházejí se mezi postaveními určenými a uspořádanými zákony, zvyklostmi, konvencemi a obřady.“¹³⁸ To se na symbolické rovině může přirovnávat zejména ke smrti. Nejedná se ovšem o negativní stav, ve kterém by se jen rušil společenský řád, nýbrž liminalita jakožto popření stávající struktury představuje zároveň možnost konfrontovat se s určitou arbitrarností této struktury a díky tomu i tuto strukturu změnit. „Liminalita v Turnerových očích není pouhou negativní prázdnotou, ale je zároveň i svrchovanou plností všech možností.“¹³⁹

Liminalita se podle Turnera nevyskytuje jen v rámci přechodových rituálů, ale můžeme ji najít všude tam, kde dochází z vybočení ze sociální struktury.¹⁴⁰ V rámci této liminality se jeví

společnost jako nestrukturovaný nebo rudimentálně strukturovaný a relativně nediferencovaný *comitatus*, skupina nebo dokonce společenství jedinců, jež si jsou rovni, kteří se společně podřizují obecné autoritě starších z hlediska rituálu.¹⁴¹

Turner nazývá tento stav *communitas*, tedy stav, ve kterém spolu jedinci nejednají na základě sociálních rolí, nýbrž „nějakým neformálním způsobem jako člověk s člověkem.“¹⁴² Díky tomu dokáže *communitas* překlenout rozdíly mezi lidmi určené jejich postavením v rámci sociální struktury a učinit tak společenský řád pro jedince více snesitelným. Spontánní neboli existenciální *communitas*

¹³⁵ Victor TURNER, *Průběh rituálu*, přel. Lucie Kučerová, Brno: Computer Press, 2004.

¹³⁶ Arnold VAN GENNEP, *Přechodové rituály*, přel. Helena Buguivínová, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 25–27.

¹³⁷ V českém překladu knihy *Průběh rituálu* se používá *liminární* a *liminarita*. (Důvody pro používání termínů s *l* místo *r* viz Radek CHLUP, „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I“, *Religio* 13/1 (2005): 18, pozn. 51.)

¹³⁸ TURNER, *Průběh rituálu*, s. 96.

¹³⁹ CHLUP, „Struktura a antistruktura“, s. 19.

¹⁴⁰ CHLUP, „Struktura a antistruktura“, s. 21.

¹⁴¹ TURNER, *Průběh rituálu*, s. 97.

¹⁴² CHLUP, „Struktura a antistruktura“, s. 22.

ovšem není ve společnosti udržitelná, a proto dochází k její institucionalizaci, vymezí se rituální situace, v rámci které ke *communitas* dochází, čímž dostává jasné místo v rámci systému. Tuto formu nazývá Turner normativní *communitas*. Dále vymezuje ještě třetí typ, ideologickou *communitas*, která označuje jakousi vzpomínku na spontánní *communitas* a odkazuje tak na různé utopické modely společnosti.¹⁴³

6.2 Poutě

Turner mluví o pouti jako o liminálním fenoménu, jehož struktura se velmi podobá struktuře přechodových rituálů, a to hlavně v prostorovém aspektu poutí, kdy

člověk začíná na známém místě, odkud jde na vzdálené místo a opět se vrací, ideálně „změněn,“ na známé místo. To může být zajímavě spojeno s van Gennepovým konceptem přechodových rituálů, s jejich fází separace, okraje či prahu a reagrace.¹⁴⁴

V rámci tohoto procesu mohou poutníci, stejně jako iniciaci při rituálu přechodu, zažívat *communitas*, neboť během cesty se ruší rozdělení rolí a každý vystupuje jako individuum nacházející se ve stejné pozici jako všichni ostatní poutníci.¹⁴⁵ To se projevuje hlavně v rámci delších poutních tras, o kterých Turner především mluví, neboť během dlouhé cesty vzniká vhodná situace pro vystoupení ze sociálních rolí. Protože poutě jsou do značné míry institucionalizované, pojí se s nimi normativní *communitas*, která se stále nachází pod kontrolou církve.¹⁴⁶

Dalším důležitým aspektem poutí je jejich dobrovolnost, čímž se liší od většiny jiných náboženských úkonů. Touto dobrovolností se poutě také liší od jiných liminálních fenoménů, které Turner popisuje hlavně na příkladech afrických společností. V křesťanských rituálech se jen těžko hledají stopy liminality a z tohoto pohledu ji nejlépe reprezentují právě poutě, nicméně i ty se natolik liší od rituálů primitivních společností, že je Turner nazývá spíše liminoidní nebo kvasi-limální, než přímo liminální.¹⁴⁷ Liminoidní jevy se od liminálních liší právě svou dobrovolností a individualizací – důraz je kladen na jedince a jeho vztah k dané situaci, což je dáno i tím, že si sám může volit, zda a kdy se dostane do liminoidního prostředí.¹⁴⁸

Ani dobrovolnost poutí ovšem nebyla zcela absolutní, takže středověké křesťanské poutě stály v ambivalentní pozici mezi dobrovolností a povinnostmi.

¹⁴³ TURNER, *Průběh rituálu*, s. 130.

¹⁴⁴ TURNER, „The Center out There“, s. 213.

¹⁴⁵ Ibid., s. 191–192.

¹⁴⁶ Ibid., s. 194, 216–217.

¹⁴⁷ TURNER and TURNER, *Image and pilgrimage in Christian culture*, s. 3, 34–35.

¹⁴⁸ Victor TURNER, *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, New York: PAJ Publications, 1982, s. 42–43, 53–54.

V hierarchizované společnosti založené na statutu, kde jsou poutě už dobře institucionalizované, není rozhodnutí vykonat pouť čistě otázkou osobní volby, ale představuje veřejný symbol přihlášení se k určitému politicko-náboženskému řádu.¹⁴⁹ To pak Turner ještě vyhrcočněji tvrdí v knize *Image and pilgrimage in Christian culture*:

Pouť pak nabízí osvobození od profánních společenských struktur, které jsou v symbióze s určitým náboženským systémem, ale dělají to pouze, aby posílily poutníkovu sounáležitost s jeho vlastním náboženstvím, často ve fanatické opozici vůči jiným náboženstvím.¹⁵⁰

Přitom ale toto symbolické a veřejné přihlášení se k určitému náboženství skrz pouť stále zůstává svobodnější a dobrovolnější než jiné činy v rámci hierarchizovaného světa.¹⁵¹ Díky tomu, jak tvrdí Turner, „pouť osvobozuje jedince od každodenních povinností plynoucích z jeho statutu a role, definuje ho jako celistvou lidskou bytost se schopností volit si svobodně.“¹⁵²

6.3 Liminalita a *communitas* v českých poutích

Ambivalence mezi dobrovolností a povinnostmi platí i pro české barokní poutě. V rámci rekatolizace je patrná snaha kontrolovat a evidovat konfesijních příslušnost poddaných, čímž se umocňuje nedobrovolnost a nemožnost volby ohledně mnoha náboženských úkonů. Jako příklad může posloužit svátost smíření a svaté přijímání, které podle církve má každý katolík přijímat minimálně jednou za rok. V pobělohorské době se z této náboženské povinnosti stal nástroj k evidování konfesijní příslušnosti obyvatelstva. Každý musel před Velikonocemi přistoupit ke zpovědi, kde dostal potvrzení, tzv. zpovědní lístek, které musel posléze předložit vrchnosti.¹⁵³ Tímto opatřením se mělo dohlížet nad pravověrností země. V praxi se zřejmě běžně ohledně zpovědních lístků podvádělo,¹⁵⁴ to ovšem nic nemění na faktu, že přistupování ke svátostem rozhodně nebylo otázkou vlastní volby. V tomto ohledu stojí poutě v opozici k oficiální zbožnosti právě tím, že jsou zcela dobrovolné a nepodléhají žádným náboženským ustanovením.

Úcta ke svatým a mariánská úcta zvlášť představovaly ovšem důležitý prvek katolické sebeidentifikace a vymezení se vůči protestantům. Poutě znamenaly velmi viditelné přihlášení se k této úctě, což mělo nejen náboženské, nýbrž i politické dopady, neboť jak jsme viděli v kapitole o Habsburcích, tyto dvě složky

¹⁴⁹ TURNER, „The Center out There“, s. 200.

¹⁵⁰ TURNER and TURNER, *Image and pilgrimage in Christian culture*, s. 9.

¹⁵¹ TURNER, „The Center out There“, s. 200.

¹⁵² Ibid., s. 221.

¹⁵³ MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost*, s. 20.

¹⁵⁴ Ivana ČORNEJOVÁ, „Pobělohorská rekatolizace v českých zemích: pokus o zasazení fenoménu do střeoevropských souvislostí“, in Ivana ČORNEJOVÁ (ed.), *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci: sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4.–5.6.2003*, Praha: Univerzita Karlova, 2003, s. 20.

života se nedaly nijak oddělit. Veřejné vykonání poutí tedy mohlo sloužit i jako vyjádření loajality vůči habsburskému dvoru nebo vůči vrchnosti, čímž se samozřejmě značně narušuje dobrovolnost tohoto aktu ve smyslu vyjádření vlastní zbožnosti.

Protože se v této práci zabývám legendami a nikoli poutní praxí, nemůžu nic tvrdit o prožívané *communitas*, ale pouze o tom, jak se projevuje na úrovni literární. Knihy zázraků ukazují, že všichni si jsou rovni před Pannou Marií a vztahují se k ní čistě jako jedinci bez ohledu na svůj status. V tomto ohledu se tu tedy projevuje *communitas* v tom smyslu, že se ruší sociální role a poutník je chápán opravdu jako člověk, ačkoli vůbec nemusí docházet k zažívání osobního vztahu k jiným lidem. Normativní *communitas* tedy není vymezena časově jako fáze určitého rituálu, ale prostorově jako stav uskutečňující se na poutním místě. Jinak velmi pevná hierarchie si může na chvíli poněkud oddychnout a uvolnit své sevření. To se ale děje pouze v rámci ohraničeného prostoru, který má navíc jasně vymezené místo v rámci společenské struktury. Díky tomu toto vybočení z řádu nemůže řád samý nijak ohrozit, neboť celý fenomén poutnictví je dobře ukotven ve struktuře, a to jak náboženské, tak politicko-mocenské.

Tento aspekt je podle mě charakteristický hlavně pro vyšší vrstvy, které se pohybují ve společnosti založené na statutu, kde hraje velkou roli prestiž a hierarchické vztahy. Jestliže si šlechta vypráví příběhy o sedlácích a žebrácích, kteří hrají tak důležitou roli v rámci historie poutních míst, artikuluje tak stav, ve kterém se zcela ruší pevná hierarchie. Přitom ale toto zrušení hierarchie zůstává pouze na rovině příběhů a nijak neprosakuje do reality šlechtického světa. V rámci legend se tedy velmi opatrně navozuje stav sociální nerozlišenosti, který může být zdrojem moci projevující se v podobě zázraků.

Na poutě chodili ale samozřejmě i vesničané, a to nejen díky podpoře poutí shora v rámci rekatolizace, jejich účta k nejrůznějším zázračným vyobrazením Panny Marie dokonce zřejmě výrazně přesahovala míru, kterou církevní autority považovaly za vhodnou. Kněží nebo církevní řády se tak museli občas naopak snažit o zamezení nadměrné účtě k některým soškám, které nebyly oficiálně uznané jakožto zázračné.¹⁵⁵ I nižší vrstvy mohly totiž skrze poutní legendy zakoušet zrušení hierarchie, neboť to byli právě lidé z jejich řad, kdo se stali nálezci zázračných sošek a tak zakladateli poutních míst. Skrze tyto postavy ze zakládacích legend se tedy mohl vesničan lépe vztáhnout k poutnímu místu. Zapojení vyšších vrstev utvrzovalo významnost daného místa, ale zároveň se tak mohl prostý člověk ocitnout na úrovni šlechticů.

U českých poutí bychom jen těžko hledali prostorový rozměr liminality, o kterém mluví Turner. Hlavně pro vyšší vrstvy zřejmě tento aspekt poutě zcela postrádaly, neboť šlechtici se běžně pohybovali po habsburské monarchii a cesta

¹⁵⁵ ROYT, *Obraz a kult*, s. 86–88.

na Svatou Horu nebo do Staré Boleslavi tedy nepředstavovala z prostorového hlediska nijak neobvyklou ani dalekou cestu. Ani u vesničanů nemůže mluvit o opuštění známého prostoru, protože jestliže se obvyklé poutní trasy daly ujít tam i zpět během jediného dne, člověk při nich známý prostor neopustil. Přesto ale pouť pro vesnického člověka znamenala určité vytržení z běžného života, ačkoli při ní třeba vůbec nemusel opustit vlastní vesnici nebo farnost.

Poutní legendy pracují s motivem zázračného nalezení sošky, která se následně vrací na své místo nebo jako v případě Svaté Hory přenesení materiálu na místo, kde má stát kaple. Případně může Marie vybrat místo i jiným způsobem, vždy si ovšem sama zvolí místo, na kterém má být uctívána. Díky tomu prostor poutního místa v sobě skrývá posvátný rozměr, neboť, jak čteme ve *Vestigium* o Svaté Hoře, „někde se říká, že se nazývá Svatá Hora, protože sám Bůh ji vybral a posvětil.“¹⁵⁶ Takto posvěcené místo je právě svou posvátností vyčleněno z běžného světa, takže jakkoli blízko leží, vždy bude svým způsobem vzdálené díky své jinakosti,¹⁵⁷ takže cesta na něj vlastně představuje opuštění známého prostoru, o kterém Turner mluví, jen v mnohem méně fyzickém smyslu. Zvláštním projevem této vyvolenosti daného místa a hlavně daného vyobrazení jsou pak zázraky, které se dějí na přímlovu konkrétní Panny Marie svázané s určitým místem. Nijak nás nepřekvapí, že čím více zázraků soška vykonala, tím více se rozšířil její vĕhlas a tím více dalších prosebníků u ní došlo vyslyšení. Legendy, respektive knihy zázraků, tedy samy utvrzovaly a prohlubovaly posvátnost místa, takže dochází k setkání se skutečností, která přesahuje řád běžného světa. Z tohoto setkání s čímsi mimo naši strukturu pak může pramenit duchovní moc v podobě zázraků.¹⁵⁸

Tato moc ovšem netrýská na poutních místech sama od sebe jakožto neosobní síla, ale zázraky činí Bůh prostřednictvím zázračné sošky. Pro tuto chvíli ovšem budu pracovat s konceptem, že zázraky koná přímo Panna Marie nebo spíš její konkrétní vyobrazení, neboť to má nejspíš blíž k tomu, jak zázraky vnímal obyčejný raně novověký člověk. Moc konat zázraky tedy leží plně v ruce Panny Marie, která se nachází na vrcholu nejen nebeské, ale jak se snažím ukázat v kapitole o Habsburcích, i světské hierarchie. Platí tu tedy to, co říká Douglas, že vědomou pozitivní duchovní mocí disponují ti, kdo mají autoritu a světskou moc v rámci pevné a jasně definované struktury.¹⁵⁹ Protože autorita Panny Marie

¹⁵⁶ TANNER, *Vestigium*, s. 19.

¹⁵⁷ Projevuje se tu jinakost a vyvolenost posvátného místa v eliadovském slova smyslu. O posvátném prostoru Eliade pojednává např. v *Pojednání o dějinách náboženství* (Mircea ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo, 2004, s. 359–378) nebo v *Posvátném a profánním* (Mircea ELIADE, *Posvátné a profánní*, přel. Filip Karfík, 2., přehlednuté a opr. vyd., Praha: Oikúmené, 2006, s. 18–47.)

¹⁵⁸ Mary Douglas tvrdí, že moc se generuje právě tam, kde dochází k setkání s chaosem, což se může dít buď v mezerách společenské struktury, nebo na jejích hranicích, viz DOUGLASOVÁ, *Čistota a nebezpečí*, s. 139–140.

¹⁵⁹ DOUGLASOVÁ, *Čistota a nebezpečí*, s. 147–148, 156.

v katolickém prostředí není nijak zpochybňována a její pozice na vrcholu hierarchie není ničím ohrožena, představuje vlastně ideální typ zdroje pozitivní vědomé moci. Zároveň ale, protože stále stojí mimo světské společenské struktury, nebo spíš nad nimi, a protože její roli lze vnímat různě z různých pozic v rámci sociální hierarchie, může být moc, kterou Marie disponuje, přístupná stejnou měrou pro kohokoli v rámci daného systému, tedy v rámci katolického světa.

7 Závěr

Ve své práci jsem se snažila zasadit mariánskou úctu do kontextu české pobělohorské sociálně-politické situace a ukázat, v čem mohla spočívat přitažlivost poutních míst na základě tištěných dobových pramenů ke Svaté Hoře a Staré Boleslavi. Poutní legendy podle mě dokážou na několika různých úrovních řešit pnutí a konfliktní situace, čímž uvolňují společenské napětí a činí situace nejen snesitelnou, ale i přijímanou a schvalovanou.

V první řadě se legendy vyrovnávají s husitskými válkami a protestantismem v českých zemích. Ukazují katolickou povahu země a nepřetržitou mariánskou úctu sahající až k samým počátkům křesťanství v Čechách. Potlačení všeho protestantismu – v dobových pramenech se důsledně používá pojem heretici – pak představuje očištění země od cizí nákazy. Na politické úrovni pak skrze Pannu Marii Habsburkové legitimizovali svůj nárok na český trůn a pevnější připoutání Čech k monarchii jakožto univerzalistické katolické říši. Panna Marie jakožto pravá královna této říše ji chrání před nepřáteli útočícími z venku a zároveň bdí nad její vnitřní čistotou.

Důležitý aspektem poutí je také jejich sociální rozměr. Díky legendám, které pracují s lidmi z obou pólů sociálního spektra, se k poutním místům dokázaly vztáhnout všechny společenské vrstvy, takže každý mohl dané vyobrazení Panny Marie považovat za „své.“ Skrze Pannu Marii dochází ke zrušení sociální hierarchie, čímž se navozuje stav *communitas*, který je zdrojem moci projevující se v podobě zázraků. Tato moc působí stejně ve vztahu k jedinci jako ve vztahu k celé monarchii.

Protože symbolický potenciál Panny Marie je velmi široký, dokáže v sobě spojit všechny výše zmiňované aspekty, čímž zároveň působí jako prostředník mezi jednotlivými sociálními vrstvami i mezi českými zeměmi a Habsburskou monarchií. Srovnáním s poutěmi v Mexiku jsem se snažila ukázat, že tento mariánský symbolismus není specifický pouze pro mnou sledovanou dobu a prostor, nýbrž že postava Panny Marie v sobě skrývá tento potenciál činit společenskou strukturu i politické uspořádání přijatelné pro všechny sociální vrstvy. Tento Mariin aspekt se pak projevuje tam, kde je potřeba usmířit protichůdné společensko-mocenské zájmy a legitimizovat vládnoucí moc.

Seznam literatury

Staré tisky

- ARSENIUS Z RADBUZY, Kašpar. *Pobožná knížka o Blahoslavené Panně Mariji*. Praha: Pavel Sessyus, 1629.
- BALBÍN, Bohuslav. *Přepodivná Matka Svatohorská*. Praha: Jan Arnolt, 1666.
- BALBÍN, Bohuslav. *Miscellanea historica Regni Bohemiae decadis I. Liber IV. Hagiographicus, seu Bohemia Sancta*. Praga: Georgij Czernoch, 1682.
- GUMPPENBERG, Wilhelm. *Atlas marianus*. Monachium: Jaecklin, 1672.
- TANNER, Jan Bartoloměj. *Reverendi patris Alberti Chanowsky e Societate Iesu vestigium Boemiae piae*. Praga: Nicolaus Hosing, 1659.
- TANNER, Jan Bartoloměj. *Svatá cesta s Prahy do Boleslavi*. Praha: Karlo-Ferdynandova imprese, 1679.

Překlady pramenů

- BALBÍN, Bohuslav. *Tuřanská Madona, neboli, Historie původu a zázraků veliké matky Boha i lidí Marie, jejíž ctihodná socha, nalezená v trní blízko Brna, označená nebeským světlem, je velkými zástupy lidí uctívána, nyní poprvé důst. p. Bohuslavem Aloisem Balbínem z Tovaryšstva Ježíšova sepsaná léta 1658 s povolením představených*. Přel. Zdeněk Drštka. Brno: Facta Medica, 2010. 260 s. (Lat. orig.: *Diva Turzanensis: seu historia originis et miraculorum magnae dei hominumque matris Mariae*. Olmutium: Ettel, 1658.)

Sekundární literatura

- BŮŽEK, Václav a kol. *Společnost českých zemí v raném novověku: struktury, identity, konflikty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010. 1025 s.
- CORETH, Anna. *Pietas Austriaca: fenomén rakouské barokní zbožnosti*. Přel. Dagmar Sklenářová. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2013. 114 s. (Něm orig.: *Pietas Austriaca: österreichische Frömmigkeit im Barock*. München: R. Oldenbourg, 1982.)
- ČORNEJOVÁ, Ivana et al. *Velké dějiny zemí Koruny české VIII. 1618–1683*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2008. 711 s.
- ČORNEJOVÁ, Ivana. „Pobělohorská rekatolizace v českých zemích: pokus o zasazení fenoménu do středoevropských souvislostí.“ In Ivana ČORNEJOVÁ (ed.). *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci: sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4.–5.6.2003*. Praha: Univerzita Karlova, 2003, s. 14–24.
- DOUGLASOVÁ, Mary. *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu*. Přel. Marta Mills Filová a Michaela Konopníková. Praha: Malvern, 2014. 263 s. (Ang. orig.: *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London – New York: Routledge, 2002² (1966¹).)
- DUCREUX, Marie-Elisabeth. „Virtutes regis neboli zbožnost, ctnosti, život a sláva panovníků.“ In Petronilla ČEMUS (ed.). *Bohemia Jesuitica 1556–2006*. Praha: Karolinum, 2010, s. 821–828.

- DUCREUX, Marie-Elisabeth. „Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi.“ *Český časopis historický* 95/3–4 (1997): 585–620.
- VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály*. Přel. Helena Buguivinová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. 201 s. (Fr. orig.: *Les rites de passage*. Paris: Émile Nourry, 1909.)
- GRULICH, Josef. „Motivace migrací a mobility venkovského obyvatelstva na jihu Čech v 17. až 18. století.“ In Václav BŮŽEK a Jaroslav DIBELKA (eds.). *Člověk a sociální skupina ve společnosti raného novověku*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2007, s. 255–290.
- GRULICH, Josef. „Venkovan.“ In Václav BŮŽEK a Pavel KRÁL (eds.). *Člověk českého raného novověku*. Praha: Argo, 2007, s. 166–189.
- HOFFMANN Michael. *Mariaschein – Bohosudov: ein Wahlfahrtsort im Dornröschenschlaf*. Brno: L. Marek, 2005. 104 s.
- HOLAS František X. *Dějiny poutního místa mariánského Svaté Hory u Příbramě*. [Příbram]: Matice Svatohorská, 1929. 765 s.
- HOLUBOVÁ, Markéta. „Jezuité a významná mariánská poutní místa v českých zemích.“ In Jiří MIHOLA (ed.). *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*. Brno: Moravské zemské muzeum, 2010, s. 99–116.
- HOLUBOVÁ, Markéta. „Textové a obrazové zaznamenání svatohorských zázraků ve světle barokní doby.“ *Podbrdsko: sborník Státního okresního archivu v Příbrami* 8 (2001): 68–75.
- HOLUBOVÁ, Markéta. „The Jesuit place of pilgrimage - Svata Hora near Pribram in the light of books of miracles.“ In Daniel DOLEŽAL a Hartmut KÜHNE (eds.). *Wallfahrten in der europäischen Kultur: Tagungsband Příbram, 26.-29. Mai 2004*. = *Pilgrimage in European Culture: Proceedings of the Symposium Příbram, May 26th-29th 2004*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006, s. 367–380.
- HOLUBOVÁ, Markéta, František BAHENSKÝ (ed.) a Jiří WOITSCH (ed.). *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska: VI, Okruhy kultů poutních madon jezuitského řádu*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky, 2009. 108 s.
- CHLUP, Radek. „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I.“ *Religio* 13/1 (2005): 3–28.
- KUČERA, Jan a Jiří RAK. *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*. Praha: Vyšehrad, 1983. 408 s.
- MAREK, Pavel. „Česká katolická šlechta a centralistická politika císaře Ferdinanda II.“ In Václav BŮŽEK a Jaroslav DIBELKA (eds.). *Člověk a sociální skupina ve společnosti raného novověku*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2007, s. 33–64.
- MAŤA, Petr. *Svět české aristokracie: (1500–1700)*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. 1060 s.
- MIKULEC, Jiří. *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha: Grada, 2013. 394 s.

- MIKULEC, Jiří. *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000. 154 s.
- MIKULEC, Jiří. „Vestigium Bohemiae Piae Albrechta Chanovského – krajina zázraků z časů pobělohorské rekatolizace.“ In Jaroslav PÁNEK, Miloslav POLÍVKA a Noemi REJCHRTOVÁ (eds.). *Husitství – reformace – renesance: sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Sv. 2. Praha: Historický ústav AV ČR, 1994, s. 767–779.
- PÁTROVÁ, Karin. „Palladium země české: počátky a rozvoj mariánského kultu ve Staré Boleslavi.“ in Markéta HOLUBOVÁ, Marcela SUCHOMELOVÁ a Blanka ALTOVÁ (eds.). *Salve regina: mariánská úcta ve středních Čechách*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky ve spolupráci se Státním oblastním archivem v Praze, 2014, s. 233–240.
- REDFIELD, James. *The Locrian Maidens*. Princeton: Princeton University Press, 2003. xvi + 459 s.
- ROYT, Jan. „Barokní pouť v Čechách.“ In Jiří MIHOLA (ed.). *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*. Brno: Moravské zemské muzeum, 2010, s. 31–48.
- ROYT, Jan. „Ikonografie Arnošta z Pardubic ve středověku a novověku.“ In Lenka BOBKOVÁ, Ryszard GŁADKIEWICZ a Petr VOREL (eds.). *Arnošt z Pardubic (1297–1364): osobnost - okruh - dědictví = postać - środowisko - dziedzictwo*. Praha: Univerzita Karlova, 2005, s. 159–174.
- ROYT, Jan. *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. 2., dopl. a přeprac. vyd. Praha: Karolinum, 2011. 479 s.
- ROYT, Jan. „Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řádu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách.“ In Petronilla ČEMUS (ed.). *Bohemia Jesuitica 1556–2006*. Praha: Karolinum, 2010, s. 1279–1309.
- TURNER, Victor and Edith TURNER. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978. xxvii + 281 s.
- TURNER, Victor. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: PAJ Publications, 1982. 127 s.
- TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Přel. Lucie Kučerová. Brno: Computer Press, 2004. 194 s. (Ang. orig.: *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.)
- TURNER, Victor. „The Center out There: Pilgrim's Goal.“ *History of Religions* 12/3 (1973): 191–230.
- TYLOR, William B. „The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion.“ *American Ethnologist* 14/1 (1987): 9–33.
- VINTR, Josef. „Zásady transkripce českých textů z barokní doby.“ *Listy filologické* 121/3-4 (1998): 341–346.